

JANE BENNETT

Bennett, Jane
Materia vibrante. Una ecología política de las cosas.
1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires:
Caja Negra, 2022.
268 p.; 20 x 13 cm. - (Futuros Próximos, 45)

Traducción de Maximiliano Gonnet
ISBN 978-987-48226-8-0

1. Filosofía Contemporánea. 2. Política. 3. Ecología.
I. Gonnet, Maximiliano, trad. II. Título.
CDD 191

Título original: *Vibrant Matter.*
A Political Ecology of Things (Duke University Press)

© Duke University Press, 2017
© Caja Negra Editora, 2022

MATERIA VIBRANTE

Una ecología política de las cosas

Traducción / Maximiliano Gonnet

Caja Negra Editora

Buenos Aires / Argentina
info@cajanegraeditora.com.ar
www.cajanegraeditora.com.ar

Dirección editorial:
Diego Esteras / Ezequiel Fanego
Producción: Malena Rey
Coordinación: Sofía Stel
Diseño de colección: Consuelo Parga
Diseño de tapa: Emmanuel Prado
Maquetación: Cecilia Loidi
Corrección: Yasmin Fardjoume

CAJA
NEGRA 03
FUTUROS
PRÓXIMOS

ÍNDICE

<u>9</u>	Prefacio
<u>33</u>	1. La fuerza de las cosas
<u>69</u>	2. La agencia de los ensamblajes
<u>105</u>	3. Materia comestible
<u>131</u>	4. Una vida del metal
<u>151</u>	5. Ni vitalismo ni mecanicismo
<u>189</u>	6. Las células madre y la cultura de la vida
<u>211</u>	7. Ecologías políticas
<u>239</u>	8. Vitalidad e interés propio
<u>263</u>	Agradecimientos



PREFACIO



Este libro tiene un proyecto filosófico y, asociado a él, un proyecto político. El proyecto filosófico es el de pensar detenidamente una idea extendida entre las mentes modernas: la idea de la materia como algo pasivo, rudo, bruto o inerte. Este hábito de analizar el mundo en términos de materia sorda (ello, las cosas) y vida vibrante (nosotros, los seres) es un "reparto de lo sensible", para decirlo con Jacques Rancière.¹ Las cuarentenas de la materia y la vida hacen que ignoremos la vitalidad de la materia y los vívidos poderes de las formaciones materiales, como por ejemplo el modo en que los ácidos grasos omega-3 pueden alterar los estados de ánimo humanos, o el modo en que nuestra basura no se encuentra "lejos" en los vertederos, sino que en este preciso momento está generando corrientes dinámicas de sustancias químicas y gases volátiles de metano.² Volveré una y otra vez sobre las figuras de la "vida" y la "materia", desestabilizándolas hasta que empiecen a parecer extrañas, más o menos como el modo en que una palabra habitual puede, al ser repetida, convertirse

en un sonido extraño y sin sentido. En el espacio abierto por este extrañamiento puede comenzar a tomar forma una *materialidad vital*.

O, más bien, puede tomar forma nuevamente, pues una variante de esta idea ya encontró su expresión en las experiencias infantiles de un mundo habitado por cosas animadas antes que por objetos pasivos. Intentaré volver a invocar, despertar eso que Henri Bergson describió como "una creencia latente en la espontaneidad de la naturaleza".³ Asimismo, la idea de materia vibrante tiene una larga (y, si no latente, al menos no dominante) historia filosófica en Occidente. También volveré a invocar esta historia, valiéndome en particular de los conceptos y afirmaciones de Baruch de Spinoza, Friedrich Nietzsche, Henry David Thoreau, Charles Darwin, Theodor Adorno, Gilles Deleuze y los vitalismos de principios de siglo XX de Bergson y Hans Driesch.

El proyecto político del libro es, para decirlo de la manera más ambiciosa, promover interacciones más inteligentes y sustentables con la materia vibrante y las cosas animadas. Una pregunta rectora: ¿cómo cambiarían las respuestas políticas a los problemas públicos si nos tomáramos en serio la vitalidad de los cuerpos (no-humanos)? Por "vitalidad" entiendo la capacidad de las cosas -comestibles, mercancías, tormentas, metales- no solo para obstaculizar o bloquear la voluntad y los designios de los humanos, sino también para actuar como cuasi agentes o fuerzas con sus propias trayectorias, inclinaciones o tendencias. Mi aspiración es la de articular una materialidad vibrante que corre en paralelo a y al interior de los humanos, a fin de ver cómo los análisis de los acontecimientos políticos podrían cambiar si le diéramos más importancia a la fuerza de las cosas. ¿Cómo cambiarían los patrones de consumo, por ejemplo, si lo que tuviéramos enfrente no fueran desperdicios, desechos, basura o "el reciclado", sino una acumulación cada vez

mayor de materia vibrante y potencialmente peligrosa? ¿Qué diferencia implicaría para la salud pública si el acto de comer fuera entendido como un encuentro entre cuerpos diversos y abigarrados, uno de los cuales es el mío, la mayoría no, y ninguno de los cuales logra nunca imponerse por sobre los demás? ¿Qué problemas surgirían de la investigación con células madre en ausencia del supuesto según el cual la única fuente de vitalidad en la materia es un alma o un espíritu? ¿Qué diferencia implicaría para el rumbo de la política energética si la electricidad no fuera entendida simplemente como un recurso, una mercancía o una instrumentalidad, sino también, y en un sentido más radical, como un "actante"?

El término es de Bruno Latour: un actante es una fuente de acción que puede ser o bien humana o bien no-humana; es aquello que posee eficacia, que es capaz de *hacer cosas*, que tiene la suficiente coherencia como para introducir una diferencia, producir efectos, alterar el curso de los acontecimientos. Es "cualquier entidad que modifica a otra entidad en una prueba", algo cuya "competencia es deducida de [su] rendimiento" antes que postulada con anterioridad a la acción.⁴ Algunos actantes quedan mejor caracterizados como protoactantes, pues estos rendimientos o energías son demasiado pequeños o demasiado veloces como para ser "cosas".⁵ Admiro el esfuerzo de Latour por desarrollar un vocabulario que aborde las múltiples modalidades y grados de efectividad, por empezar a describir una agencia más *distributiva*. Latour elude estratégicamente eso que con frecuencia se considera como distintivo o incluso exclusivo de los humanos, y yo haré lo mismo. Al menos por un momento y hasta cierto punto. Pongo la máxima atención en "cosas" específicas, observando las peculiares capacidades o los poderes efectivos de determinadas configuraciones materiales. Intentar, como lo hago, presentar a los actantes humanos y no-humanos en un plano menor vertical de lo

habitual equivale a poner entre paréntesis la cuestión de lo humano, así como a eludir la rica y diversa literatura sobre la subjetividad y su génesis, sobre sus condiciones de posibilidad y sus límites. El proyecto filosófico de nombrar el punto donde comienza y termina la subjetividad muy a menudo está ligado a fantasías acerca de una singularidad humana a ojos de Dios, de una huida de la materialidad o de una dominación de la naturaleza; e incluso allí donde no lo está, sigue siendo una empresa aporética o quijotesca.

Así pues, en lo que sigue dejo en un segundo plano la cuestión, por lo demás importante, de la subjetividad, a fin de poder concentrarme en la tarea de desarrollar un vocabulario y una sintaxis para -y, por tanto, un mejor discernimiento de- los poderes activos que emanan de los no-sujetos. Quiero destacar eso que habitualmente es mantenido en la sombra: la agencia material o la efectividad de las cosas no-humanas o no-del-todo-humanas. Intentaré hacer una comida con los restos que quedan fuera del banquete de la teoría política elaborada al estilo antropocéntrico. En este sentido, soy consciente del cargo de autocontradicción performativa: ¿no es, en definitiva, un sujeto humano el que formula esta teoría de la materia vibrante? Sí y no, pues argumentaré que lo que parece ser una contradicción performativa bien puede disiparse si uno somete a revisión las nociones estratégicas de materia, vida, interés propio, voluntad y agencia.

¿Por qué reivindicar la vitalidad de la materia? Porque sospecho que la imagen de una materia muerta o completamente instrumentalizada alimenta la soberbia humana y esas fantasías nuestras de conquista y consumo que están destruyendo la Tierra. Esa imagen nos impide reconocer (ver, escuchar, oler, saborear, sentir) una gama más amplia de los poderes no-humanos que circulan alrededor y al interior de los cuerpos humanos. Estos poderes materiales, que pueden ayudar o destruir,

enriquecer o inhabilitar, ennoblecer o degradarnos, en cualquier caso exigen nuestra atención, o incluso nuestro "respeto" (siempre y cuando se entienda este término más allá de su sentido kantiano). Puede que la figura de una materia intrínsecamente inanimada sea uno de los factores que obstaculizan el surgimiento de modos de producción y consumo más ecológicos y materialmente sustentables. Lo que motiva mis afirmaciones es una preocupación interesada o conativa por la supervivencia y la felicidad humanas: quiero promover formas de cultura humana más ecológicas y encuentros más amables entre las materialidades de las personas y las materialidades de las cosas. (El carácter "ecológico" de un materialismo vital es el foco de los últimos dos capítulos.)

En el "Tratado de nomadología", Deleuze y Guattari experimentan con la idea de un "vitalismo material" según el cual la vitalidad es inmanente a la materia-energía.⁶ Ese proyecto ha ayudado a inspirar el mío. Al igual que Deleuze y Guattari, me baso selectivamente en las tradiciones epicúrea, spinozista, nietzscheana y vitalista, así como en una serie de escritores contemporáneos de ciencia y literatura. Necesito toda la ayuda posible, pues este proyecto supone la realización de distintas tareas simultáneamente: (1) delinear una ontología positiva de la materia vibrante que en ocasiones tensa hasta un punto crítico los conceptos heredados de agencia, acción y libertad; (2) disolver los binomios ontoteológicos vida/materia, humano/animal, voluntad/determinación y orgánico/inorgánico utilizando argumentos y otros medios retóricos para provocar en los cuerpos humanos una apertura estético-afectiva hacia la vitalidad material; (3) esbozar un estilo de análisis político que pueda dar mejor cuenta de las contribuciones de los actantes no-humanos.

De manera que, en lo que sigue, intentaré dar cuenta de las materialidades vitales que fluyen a través y alrededor de nosotros. Aunque los movimientos y la efectividad

de las células madre, la electricidad, la comida, la basura y los metales son fundamentales para la vida política (y para la vida humana *per se*), casi tan pronto como aparecen en público (a menudo, en un primer momento, trastocando los proyectos o las expectativas humanas), estas actividades y poderes son representados como estado de ánimo, acción, significado, planificación o ideología humanas. Esta rápida sustitución reafirma la fantasía de que "nosotros" estamos verdaderamente a cargo de todos esos "ellos" –ellos que, de acuerdo con la tradición (no mecanicista, no teleológica) en la que me inspiro, se revelan como agentes potencialmente poderosos–.

Spinoza constituye para mí una piedra angular en este libro, pese a que él mismo no era exactamente un materialista. Me apoyo en su idea de los cuerpos conativos que procuran incrementar su poder de acción formando alianzas con otros cuerpos, y comparto su creencia en que todo está hecho de la misma sustancia. Spinoza rechazaba la idea de que el hombre, "más que seguir el orden de la Naturaleza, lo perturba", prometiendo en cambio considerar "las acciones humanas y los apetitos como si se tratara de líneas, planos o cuerpos".⁷ También Lucrecio formuló una especie de monismo en su *De rerum natura*: todo, afirma, está hecho de la misma peculiar sustancia, de los mismos bloques de construcción, si se quiere. Lucrecio los llama "elementos primeros"; hoy podríamos llamarlos átomos, cuarks, corrientes de partículas o materia-energía. Este supuesto de una única sustancia, esta insinuación de que en lo más profundo todo está conectado y es irreducible a un mero sustrato, resuena con una *sensibilidad ecológica*, lo cual también es importante para mí. Pero, a diferencia de algunas versiones de la ecología profunda, mi monismo no postula ni una armonía homogénea entre las partes ni una heterogeneidad unificada por un espíritu común. La fórmula aquí es, escribe Deleuze, "ontológicamente uno, formalmente diverso".⁸ Este es, como afirma Michel Serres

en *El nacimiento de la física*, un campo inmanente y turbulento en el cual materialidades diversas y divergentes chocan, cuajan, mutan, evolucionan y se desintegran.⁹ Si bien considero que el epicureísmo es demasiado simple en su imaginería de átomos que se desploman y dan vueltas en el vacío, comparto su convicción de que sigue habiendo una *tendencia* natural en lo que respecta al modo en que las cosas existen –y de que la dignidad humana y una política digna se ven favorecidas si sintonizamos con la extraña lógica de la turbulencia–.

AFECTO IMPERSONAL

Cuando escribí *The Enchantment of Modern Life*, mi foco estaba puesto en la relevancia ética del afecto humano, más específicamente, del estado de encantamiento o de esa extraña combinación de deleite y perturbación que se da en los humanos. La idea era que los momentos de encantamiento con el mundo cotidiano –con la naturaleza, pero también con las mercancías y otros productos culturales– podrían aumentar la energía motivacional que se necesita para que el yo pase de la adhesión a determinados principios éticos a la práctica efectiva de comportamientos éticos.

El tema de ese libro se inscribía en una tendencia más general dentro de la teoría política, en una especie de giro ético y estético inspirado en gran medida por los estudios feministas del cuerpo y por los trabajos de Michel Foucault en torno al "cuidado de sí". Estas indagaciones sirvieron para volver a poner en la pantalla del radar ético el "deseo" y otras prácticas corporales como el ejercicio físico, la meditación, la sexualidad y la alimentación. Algunas voces de la teoría política, quizá en particular la de Nancy Fraser en *Iustitia Interrupta*, criticaron este giro como un repliegue sobre las cuestiones blandas, psicoculturales de

la identidad a expensas de las cuestiones duras, políticas de la justicia económica, la sustentabilidad medioambiental, los derechos humanos o la democracia. Otras (me incluyo en este grupo) respondieron que las disciplinas corporales por medio de las cuales se construyen y se reconstruyen las sensibilidades éticas y las relaciones sociales son en sí mismas políticas y conforman todo un campo -inexplorado- de "micropolítica" sin el cual cualquier principio o política corre el riesgo de ser mera palabrería. No habrá ecologización de la economía, redistribución de la riqueza, cumplimiento o ampliación de derechos sin disposiciones humanas, estados de ánimo y ensamblajes culturales que sean hospitalarios a estos efectos.

El giro ético alentó a los teóricos políticos a prestar más atención a los films, las prácticas religiosas, los rituales de los medios de comunicación, los experimentos neurocientíficos y otros medios que intervienen en la formación de la voluntad ética. Entretanto, la "ética" ya no podía hacer referencia principalmente a un conjunto de doctrinas; tenía que ser considerada como una compleja serie de relevos entre contenidos morales, estilos estético-afectivos y estados de ánimo públicos. Aquí, los teóricos políticos confirmaron eso que los pensadores románticos (estoy pensando en Jean-Jacques Rousseau, Friedrich Schiller, Nietzsche, Ralph Waldo Emerson, Thoreau y Walt Whitman) habían advertido hace tiempo: para poder vivir realmente de acuerdo con un conjunto de principios morales tiene que haberse establecido el estado de ánimo o el paisaje afectivo apropiado.

Sigo pensando el afecto como algo esencial para la política y la ética, pero en este libro lo hago extensivo a un "afecto" que no es específico de los cuerpos humanos. Ahora quiero enfocarme menos en la mejora de las capacidades relacionales humanas resultantes de los catalizadores afectivos y más en el propio catalizador tal como existe en los cuerpos no-humanos. Este poder no es

transpersonal o intersubjetivo sino impersonal, un afecto inherente a formas que no pueden ser imaginadas -ni siquiera idealmente- como personas. Ahora enfatizo todavía más cómo la figura del encantamiento apunta en dos direcciones: en primer lugar, hacia los humanos que se sienten encantados y cuyas capacidades de agencia pueden verse así fortalecidas y, en segundo lugar, hacia la agencia de las cosas que producen efectos (beneficiosos, perjudiciales) en los cuerpos humanos y en otros cuerpos.¹⁰ Los cuerpos orgánicos e inorgánicos, los objetos naturales y culturales (estas distinciones no son particularmente significativas aquí) son todos afectivos. Aquí me apoyo en una noción spinozista del afecto, que refiere en líneas generales a la capacidad de acción y reacción que cualquier cuerpo tiene. Deleuze y Guattari lo expresan en estos términos: "Nada sabemos de un cuerpo mientras no sepamos lo que puede, es decir, cuáles son sus afectos, cómo pueden o no componerse con otros afectos, con los afectos de otro cuerpo, ya sea para destruirlo o ser destruido por él, ya sea para intercambiar con él acciones y pasiones, ya sea para componer con él un cuerpo más potente".¹¹ O bien, de acuerdo con David Cole, "los afectos suponen el choque de fuerzas-partículas que definen el impacto de un cuerpo sobre otro; esto también podría explicarse como la capacidad de sentir la fuerza antes de [o sin] la emoción subjetiva [...] Los afectos crean un campo de fuerzas que tienden a no coagular en subjetividad".¹² Lo que aquí denomino afecto impersonal o vivacidad material no es un suplemento espiritual o una "fuerza vital" añadida a la materia que ha de albergarla. El mío no es un vitalismo en el sentido tradicional; equiparo afecto con materialidad, antes que postular una fuerza separada que es capaz de entrar y animar a un cuerpo físico.

Mi propósito, una vez más, es teorizar una vitalidad intrínseca a la materialidad en cuanto tal y despegar a esta de las figuras de una sustancia pasiva, mecanicista o

infundida por la divinidad. Esta materia vibrante *no* es el material en bruto para la actividad creadora de los humanos o de Dios. Es mi cuerpo, pero también los cuerpos de la basura de Baltimore (capítulo 1), las cadenas de Prometeo (capítulo 4) y las lombrices de Darwin (capítulo 7), así como los no-exactamente-cuerpos de la electricidad (capítulo 2), la comida ingerida (capítulo 3) y las células madre (capítulos 5 y 6).

UNA NOTA SOBRE EL MÉTODO

Persigo un materialismo en la tradición de Demócrito-Epicuro-Spinoza-Diderot-Deleuze antes que en la de Hegel-Marx-Adorno. Es importante seguir el rastro del poder humano a fin de desenmascarar las hegemonías sociales (tal como lo hacen los materialistas históricos). Pero mi argumento es que también hay un valor público en seguir la pista de un poder no-humano, cósmico, de la agencia material de los cuerpos naturales y los artefactos tecnológicos. Me refiero a "seguir" en el sentido en que Jacques Derrida lo desarrolla en el contexto de su meditación sobre los animales. Derrida apunta al estrecho vínculo existente entre ser y seguir: ser -algo, alguien- es siempre estar siguiendo -a algo, a alguien-, estar respondiendo siempre a la llamada de algo, sin importar cuán no-humano pueda ser.¹³

¿Qué método sería el apropiado para la tarea de decir algo acerca de la materia vibrante? ¿Cómo describir sin con ello eliminar la independencia de las cosas? ¿Cómo reconocer la opaca pero ubicua intensidad del afecto impersonal? Lo que parece necesitarse es cierta predisposición a sonar ingenuo o necio, a afirmar eso que Adorno llamó sus rasgos de "payasada".¹⁴ Esto supone, en mi caso, una predisposición a teorizar determinados acontecimientos (un apagón, una comida, un encarcelamiento en cadenas,

una experiencia de la basura) como encuentros entre actantes ontológicamente diversos, algunos de ellos humanos y otros no, pero todos enteramente materiales.¹⁵

Lo que se necesita es también una atención cultivada, paciente, sensorial hacia las fuerzas no-humanas que operan fuera y dentro del cuerpo humano. He intentado aprender cómo provocar una atención hacia las cosas y sus afectos a partir de autores como Thoreau, Franz Kafka y Whitman, así como de los filósofos ecológicos y ecofeministas Romand Coles, Val Plumwood, Wade Sikorski, Freya Mathews, Wendel Berry, Angus Fletcher, Barry Lopez y Barbara Kingsolver. Sin una pericia para esta forma contracultural de percepción, el mundo aparece como si solo consistiera en sujetos humanos activos que se enfrentan a objetos pasivos y a sus mecanismos gobernados por leyes. Puede que esta apariencia sea indispensable para la percepción orientada a la acción de la que depende nuestra supervivencia (tal como sostienen Nietzsche y Bergson, cada uno a su manera), pero también es peligroso y contraproducente vivir todo el tiempo en esta ficción (como asimismo observan Nietzsche y Bergson), y tampoco conduce a la formación de una sensibilidad "más ecológica".

Pues esta tarea, la desmitificación -la más generalizada de las prácticas en la teoría crítica-, debería realizarse con precaución y moderación, en la medida en que supone que en el núcleo de cualquier suceso o proceso yace una agencia *humana* que ha sido proyectada ilícitamente en las cosas. Esta hermenéutica de la sospecha exige de quienes teorizan que estén sumamente alerta a los signos de la verdad secreta (una voluntad de poder humana) que se encuentra por debajo de la falsa apariencia de la agencia no-humana. Karl Marx buscó desmitificar las mercancías y prevenir su fetichización mostrando hasta qué punto ellas están investidas con una agencia que les pertenece a los humanos; los patriotas estadounidenses bajo el régimen de

Bush desenmascararon el interés personal, la codicia o la crueldad operando al interior de la "guerra global contra el terrorismo" o de la versión del estado de derecho del ex fiscal general Alberto Gonzáles; la teórica feminista Wendy Brown desmitifica cuando promete "quitar las escamas de nuestros ojos" y revelar que "el discurso de la tolerancia [...] [valoriza] a Occidente, despreciando al resto [...] mientras simula no hacer otra cosa que [...] extender los beneficios del pensamiento y de las prácticas liberales".¹⁶

La desmitificación es un instrumento indispensable en una política democrática y pluralista que procura pedir cuentas a los funcionarios del estado de derecho (en sus versiones menos injustas) y mantener a raya los intentos de imponer un sistema de dominación (racial, civilizatoria, religiosa, sexual, de clase). Pero hay límites en cuanto a su eficacia política, entre ellos, el hecho de que las denuncias de ilegalidad, afán de lucro, mendacidad, oligarquía o hipocresía no siempre producen indignación moral, y que, si la producen, esta indignación puede desencadenar o no una acción de mejora. También Wendy Brown reconoce que, incluso si la denuncia de las "falsas presunciones" de la tolerancia liberal debilitara la "justificación" de la búsqueda liberal de imperio, no necesariamente debilitaría la "motivación" para el imperio.¹⁷ Además, la acción ético-política por parte de los humanos parece requerir no solo de una crítica atenta de las instituciones existentes, sino también de alternativas positivas, incluso utópicas.¹⁸ Jodi Dean, otra defensora de la desmitificación, reconoce este inconveniente: "Si todo lo que podemos hacer es evaluar, criticar o desmitificar el presente, entonces ¿qué es lo que estamos esperando lograr?".¹⁹ Un abordaje implacable en términos de desmitificación va en contra de la posibilidad de formulaciones positivas. En una discusión sobre el gobierno de François Mitterrand, Foucault rompió con su tendencia previa a confiar en la desmitificación y propuso reformas específicas en el ámbito de la sexualidad:

"Finalmente estoy un poco irritado con una actitud que ha sido, por otra parte, la mía durante largo tiempo y que ya no suscribo, que consiste en decir: para nosotros, nuestro problema es denunciar y criticar; que se despabilen con su legislación y sus reformas. No me parece una actitud justa".²⁰ El punto, una vez más, es que necesitamos tanto de la crítica como de formulaciones positivas de alternativas, alternativas que se volverán ellas mismas objeto de críticas y reformas posteriores.

Lo que la desmitificación desvela es siempre algo humano, como por ejemplo la oculta búsqueda de dominación por parte de algunos humanos sobre otros, el deseo humano de desentenderse de la responsabilidad por los daños ocasionados o una injusta distribución del poder (humano). La desmitificación tiende a pasar por alto la vitalidad de la materia y a reducir la agencia política a agencia humana. Esas son las tendencias a las que me opongo.

La capacidad para detectar la presencia del afecto impersonal requiere que uno esté atrapado en él. Uno necesita, al menos por un momento, suspender la sospecha y adoptar un comportamiento más abierto. Si pensamos que ya sabemos lo que hay ahí afuera, es casi seguro que nos perderemos gran parte de ello.

MATERIALISMOS

Hace varios años le comenté a una amiga que la noción de Thoreau acerca de lo Salvaje tenía interesantes afinidades con la idea de lo virtual en Deleuze y con la noción de lo no pensado en Foucault. Los tres pensadores están tratando de reconocer una fuerza que, aunque plenamente real y profunda, es intrínsecamente refractaria a la representación.²¹ Mi amiga me respondió que a ella no le interesaba mucho el postestructuralismo francés, ya que "carecía de una perspectiva materialista". En ese momento, tomé esta

respuesta como un modo de hacerme saber que ella estaba comprometida con una política igualitaria inspirada en Marx. Pero el comentario se me quedó grabado y eventualmente dio lugar a estos pensamientos: ¿por qué la preocupación de Foucault por los "cuerpos y placeres" o el interés de Deleuze y Guattari en los "agenciamientos maquínicos" no contaban como *materialistas*? ¿Cómo es que la noción marxiana de la materialidad -entendida como las estructuras y los intercambios económicos que desencadenan muchos otros acontecimientos- llegó a ser sinónimo de la perspectiva materialista *per se*? ¿Por qué no hay un debate más intenso entre las distintas filosofías de la materialidad, o entre las distintas explicaciones de cómo la materialidad importa para la política?

Desde hace ya un tiempo, la teoría política ha reconocido que la materialidad importa. Pero esta materialidad la mayoría de las veces refiere a las estructuras sociales humanas o a los significados humanos "encarnados" en ellas y en otros objetos. Puesto que la propia política es interpretada a menudo como un ámbito exclusivamente humano, lo que se inscribe en ella es un conjunto de limitaciones materiales o un contexto para la acción humana. La férrea resistencia al antropocentrismo es quizá la principal diferencia entre el materialismo vital que yo persigo y este tipo de materialismo histórico.²² Enfatizaré, incluso exageraré las contribuciones agenciales de las fuerzas no-humanas (operantes en la naturaleza, en el cuerpo humano y en los artefactos humanos), en un intento de contrarrestar el reflejo narcisista del lenguaje y el pensamiento humanos. Necesitamos cultivar un poco de antropomorfismo -la idea de que la agencia humana tiene ciertos ecos en la naturaleza no-humana- para contrarrestar el narcisismo de los humanos que están a cargo del mundo.

En el capítulo 1, "La fuerza de las cosas", exploro dos términos en el vocabulario de un materialismo vital: el

poder-cosa y el *a-fuera*. El poder-cosa da cuenta de la extraña capacidad que los artículos ordinarios de fabricación humana tienen para exceder su estatus de objetos y para manifestar rasgos de independencia o de vitalidad, conformando así el afuera de nuestra propia experiencia. Observo cómo los objetos encontrados (mis ejemplos provienen de la basura en la calle, una criatura de juguete en un relato de Kafka, un aparato técnico utilizado en las investigaciones de crímenes) pueden convertirse en cosas vibrantes con cierta efectividad propia, con un grado tal vez reducido pero irreducible de independencia respecto de las palabras, las imágenes y los sentimientos que ellas provocan en nosotros. Presento esto como una vitalidad inherente a la materialidad de la cosa anteriormente conocida como objeto. Lo cual plantea una meta-pregunta: ¿es realmente posible teorizar esta vivacidad, o es -como dice Adorno que es- una búsqueda que no solo es inútil, sino que también está ligada a la arrogante voluntad humana de comprenderlo todo y a la violenta voluntad humana de dominar y controlar? A la luz de su crítica, y dados los esfuerzos del propio Adorno, en *Dialéctica negativa*, por "avanzar a tientas hacia la primacía del objeto", defiende la ambición "ingenua" de un materialismo vital.²³

El concepto de poder-cosa ofrece una alternativa al objeto como un modo de experimentar el mundo no-humano. Asimismo, tiene -al menos- dos desventajas: en primer lugar, presta atención solo a la vitalidad de las entidades estables o fijas -cosas- y, en segundo lugar, presenta esta vitalidad en términos demasiado individualistas (aun cuando los individuos no sean seres humanos). En el capítulo 2, "La agencia de los ensamblajes", amplío la imagen de la agencia material mediante la noción de "ensamblajes",²⁴ tomada de Deleuze y Guattari. El locus de la agencia es siempre un grupo de trabajo humano/no-humano. Avanzo desde la vitalidad de una cosa discreta hacia la vitalidad entendida como una función (spinozista) de la tendencia

de la materia a conglomerarse o a formar agrupamientos heterogéneos. Luego exploro la agencia de los ensamblajes humanos/no-humanos mediante el ejemplo de la red de energía eléctrica, centrándome en un apagón del año 2003 que afectó a gran parte de Norteamérica.

En el capítulo 3, "Materia comestible", repito el experimento enfocándome ahora en la comida. Partiendo de los estudios sobre la obesidad, de la escritura reciente en torno a la comida y de las ideas sobre la alimentación formuladas por Thoreau y Nietzsche, argumento en favor de la materia comestible entendida como un actante que opera dentro de y paralelamente a la humanidad, influyendo sobre los estados de ánimo, los temperamentos y las decisiones. Aquí empiezo a defender una concepción del yo, desarrollada en los capítulos posteriores, como un ensamblaje en sí mismo impuro, humano/no-humano. También analizo -pero finalmente rechazo- el punto de vista alternativo según el cual la vitalidad que postulo en la materia corresponde atribuirle a una fuente no material, a un espíritu o "alma" que la anima.

El capítulo 4, "Una vida del metal", continúa erosionando el binomio vida/materia, esta vez mediante el concepto de "una vida". Acepto el desafío de argumentar en favor de un materialismo (no mecanicista) que concibe la materia como algo intrínsecamente vital (pero carente de alma): el desafío de la materia inorgánica. Mi ejemplo es el metal. ¿Qué puede significar el hecho de decir que el metal -habitualmente considerado como el avatar de una sustancia rígida e inerte- es materia vibrante? Comparo las "cadenas diamantinas" que amarran a una roca al Prometeo de Esquilo con el metal policristalino del que habla el historiador de la ciencia Cyril Smith.

En cuanto doctrina, el materialismo vital posee afinidades con diversas formas no modernas (y a menudo desacreditadas) de pensamiento, entre ellas el animismo, la búsqueda romántica de la Naturaleza y el vitalismo.

Abrazo algunas de estas afinidades, mientras que otras no. Rechazo la dicotomía vida/materia en la que se basa el vitalismo clásico. En los capítulos 5 y 6 me pregunto por qué esta división ha persistido tanto y ha sido defendida tan militantemente, sobre todo teniendo en cuenta que los desarrollos en las ciencias naturales y en bioingeniería han vuelto cada vez más problemática la frontera entre lo orgánico y lo inorgánico, entre la vida y la materia. En el capítulo 5, "Ni vitalismo ni mecanicismo", me enfoco en tres fascinantes intentos de nombrar la "fuerza vital" en la materia: el *Bildungstrieb* de Immanuel Kant, la entelequia del embriólogo Driesch y el *élan vital* de Bergson. Tanto Driesch como Bergson procuraron poner en relación la filosofía con la ciencia de su época, y ambos fueron escépticos con respecto a los modelos mecanicistas de la naturaleza. Sus vitalismos han influido decisivamente en mí, ayudándome a mantener un espacio abierto que una filosofía de la materialidad vibrante podría llenar.

En el capítulo 6, "Las células madre y la cultura de la vida", exploro el vitalismo de los Últimos Días de George W. Bush y de otros paladines evangélicos de una "cultura de la vida" tal como se puso de manifiesto en los debates políticos acerca de la investigación con células madre embrionarias durante los últimos años del gobierno de Bush. Si bien reconozco la pluripotencialidad de las células madre, me opongo al esfuerzo de los abogados de la cultura de la vida por situar estas células en uno de los lados de una división tajante entre vida y no-vida.

El capítulo 7, "Ecologías políticas", fue el más difícil de concebir y escribir, ya que allí pongo en escena un encuentro entre la (meta)física del materialismo vital y la teoría política. Exploro cómo una concepción de la materia vibrante podría tener resonancias en una serie de conceptos clave de la teoría política, entre ellos los del "público", la "participación política" y lo "político". Empiezo discutiendo un último ejemplo de materia

vibrante, las creativas lombrices estudiadas por Darwin. Darwin considera las lombrices como actantes que operan no solo en la naturaleza, sino también en la *historia*: "Las lombrices han jugado un papel más importante en la historia del mundo de lo que la mayoría de las personas supondría a primera vista".²⁵ La antropomorfización de Darwin me da pie para reflexionar sobre el caso inverso: la cuestión de si un orden político podría ser en sí mismo una especie de ecosistema. Para defender esta idea, utilizo (y amplío) el modelo de John Dewey de un público entendido como el efecto emergente de un problema. Pero también analizo la objeción a ese modelo planteada por Rancière, quien habla de las disonancias provenientes desde fuera del régimen de inteligibilidad política a la vez que concibe la política como un ámbito singular de quehaceres exclusivamente humanos. Termino el capítulo ratificando una definición de la política en cuanto *ecología* política y una noción de los públicos como colectivos humanos/no-humanos que tienen su origen en la experiencia compartida de un daño. Me represento a este público como una de esas "interrupciones" que para Rancière constituyen el acto político por excelencia.

En el último capítulo, "Vitalidad e interés propio", reúno los diversos vínculos entre la ecofilosofía y un materialismo vital. ¿Cuáles son las tácticas para cultivar la experiencia de nuestros yoes como materia vibrante? La tarea consiste en explorar modos de vincularnos de manera efectiva y sustentable con esta encantadora y peligrosa materia-energía.

1. "El reparto de lo sensible es el recorte del mundo y de mundo [...], un reparto de lo que es visible y lo que no lo es, de lo que se escucha y lo que no se escucha". Jacques Rancière, "Diez tesis sobre la política", en *Política, policía, democracia*, Santiago de Chile, LOM, 2007, pp. 70-71.
2. Rancière sostiene que "la política en general gira en torno a la configuración de lo sensible", lo cual significa que la política consiste en la disputa acerca de aquello que constituye "lo dado". Se trata de "las visibilidades de los lugares y de las capacidades del cuerpo en esos lugares" (Jacques Rancière, "Comment and Responses", *Theory and Event*, vol. 6, n° 4, 2003). Coincido en que la política es la configuración y reconfiguración del paisaje que los humanos pueden sentir o percibir, pero, a diferencia de Rancière, también estoy interesada en las "capacidades" [*abilities*] de los cuerpos no-humanos -los artefactos, los metales, las bayas, la electricidad, las células madre y los gusanos-. Analizo la teoría rancieriana de la democracia en el capítulo 7.
3. Henri Bergson, *La evolución creadora*, Buenos Aires, Cactus, 2007, p. 50.
4. Bruno Latour, *Políticas de la naturaleza. Por una democracia de las ciencias*, Barcelona, RBA, 2013.
5. En este punto, Latour indica que la expresión *nombre de acción* es más apropiada que *actante*, pues "solo más tarde, y partiendo de esos rendimientos [*performances*], será posible deducir una competencia" (Bruno Latour, *La esperanza de Pandora. Ensayos sobre la realidad de los estudios de la ciencia*, Barcelona, Gedisa, 2001, pp. 361, 367). [Traducción modificada.]
6. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-Textos, 2002, pp. 359-431.
7. Baruch de Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Trotta, 2000, Tercera Parte: "De la naturaleza y origen de los afectos". Prólogo, pp. 125-126.
8. Gilles Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, Barcelona, Muchnik, 1999, p. 59.
9. Michel Serres, *El nacimiento de la física en el texto de Lucrecio. Caudales y turbulencias*, Valencia, Pre-Textos, 1994.

10. Como observa Michael Saler, el encantamiento, al menos desde la Edad Media, ha "significado tanto el 'deleite' [humano] en cosas maravillosas como el potencial de ser colocado bajo su hechizo, de ser hechizado". Michal Saler, "Modernity, Disenchantment, and the Ironic Imagination", *Philosophy and Literature*, vol. 28, n° 1, 2004, pp. 137-149 (mi subrayado).
11. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas*, op. cit., p. 261.
12. David Cole, "Affective Literacy". Ponencia leída en el Congreso Nacional ALEA/AATE, Gold Cast, Queensland, Australia, 2005.
13. Ver Jacques Derrida, "El animal que luego estoy si(gui)endo (continuará)", en *El animal que luego estoy si(gui)endo*, Madrid, Trotta, 2008, pp. 15-68.
14. Theodor W. Adorno, *Dialéctica negativa*, Madrid, Akal, 2011, p. 25.
15. Bruno Latour describe esta actitud como la de tratar "simétricamente" a las personas y a las cosas. Para una buena explicación al respecto, ver T. Hugh Crawford, "An Interview with Bruno Latour", *Configurations*, vol. 1, n° 2, 1993, pp. 247-268.
16. Wendy Brown, *Regulating Aversion: Tolerance in the Age of Identity and Empire*, Princeton, Princeton University Press, 2006, pp. 11, 203.
17. "La justificación no ha de ser confundida con la motivación. Las actuales políticas imperiales de los Estados Unidos están forjadas por motivaciones políticas y de poder que poco tienen que ver con los [...] discursos que vengo discutiendo aquí" (ibíd., p. 175).
18. Ver Lucy Sargisson, *Utopian Bodies and the Politics of Transgression*, Nueva York, Routledge, 2000.
19. Para un buen ejemplo de cómo opera la desmitificación, ver Jodi Dean, *Publicity's Secret: How Technoculture Capitalizes on Democracy*, Ithaca, Cornell University Press, 2002. Es en el contexto de un examen del poder político de la obra de Slavoj Žižek que la autora se pregunta: "Si todo lo que podemos hacer es evaluar, criticar o desmitificar el presente, entonces, ¿qué es lo que estamos esperando lograr? Tal vez podamos empezar a sentar las bases para mostrar los límites del capitalismo comunicativo, a pensar lo no pensado del presente a fin de liberarnos para una nueva posibilidad. Y si Žižek puede usar su celebridad para trabajar en pos de este objetivo, entonces tanto mejor, ¿no?" (disponible en jdeanicate.typepad.com).
20. Michel Foucault, "Encierro, psiquiatría, prisión. Diálogo entre David Cooper, Marie-Odile Faye, Jean-Pierre Faye, Michel Foucault y Marine

Zecca", en *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, Madrid, Alianza, 2000, p. 126.

21. Diana Coole ofrece una historia de este motivo en *Negativity and Politics: Dionysus and Dialectics from Kant to Poststructuralism*, Nueva York, Routledge, 2000.

22. Para una buena discusión acerca del lugar que le cabe a la noción de la materialidad activa en el materialismo histórico, ver el artículo de Diana Coole "The Inertia of Matter and the Generativity of Flesh", en Diana Coole y Samantha Frost (eds.), *New Materialisms: Ontology, Agency, and Politics*, Durham, Duke University Press, 2010, pp. 92-115.

23. Theodor W. Adorno, *Dialéctica negativa*, op. cit., p. 174.

24. La palabra que Bennett utiliza a lo largo de todo el libro, y a la que le otorga un sentido específico, es siempre *assemblage*, que en el contexto anglosajón corresponde –al menos en una de sus acepciones, y en traducción más o menos libre– al término francés *agencement* (ver capítulo 2, nota 13) introducido por Deleuze y Guattari en *Kafka*. Por una literatura menor, y ampliamente utilizado en *Mil mesetas*. Hemos renunciado a traducirla como "agenciamiento" (tal como se la traduce en la versión española de *Mil mesetas*) por considerar que la cualidad "agencial" que parece estar implícita en esta última variante no es evidente de suyo en las discusiones y en las distintas constelaciones conceptuales que aquí se ponen en juego. Así, la autora dirá en reiteradas ocasiones "the agency of assemblages" o "agentic assemblages", construcciones que no podían ser traducidas como "la agencia de los agenciamientos" o "agenciamientos agenciales" sin caer en redundancias que hemos creído conveniente evitar. Por lo demás, el debate en torno al significado y los alcances del concepto de *assemblage* (cuyo uso goza ya de cierta aceptación en las ciencias humanas y sociales y, por lo tanto, excede los límites de la exégesis de la obra deleuziana/guattariana) tampoco parece estar saldado en el contexto anglosajón. Ver al respecto el interesante prefacio a la traducción del libro de Jasbir K. Puar, *Terrorist Assemblages. Homonationalism in Queer Times* (*Ensamblajes terroristas. El homonacionalismo en tiempos queer*, Barcelona, Bellaterra, 2017, pp. 11-15), donde la traductora reconstruye clarificadoramente la problemática de este "trasvase semántico/filosófico" del francés al inglés y, por consiguiente, del inglés al castellano. Ver también Manuel

DeLanda, *Teoría de los ensamblajes y complejidad social*, Buenos Aires: Tinta Limón, 2021. [N. del T.]

25. Charles Darwin, *La formación del manto vegetal por la acción de las lombrices, con observaciones de sus hábitos*, Madrid, Los Libros de la Catarata, 2011, p. 217. [Traducción modificada.]

Debo dejar que mis sentidos vaguen como mi pensamiento,
que mis ojos vean sin mirar...
No ir hacia el objeto; dejar que él venga a tí...
Henry Thoreau, *El diario (1837-1861)*

Jamás somos nosotros los que afirmamos
o negamos algo de la cosa,
sino que es la cosa misma la que afirma
o niega en nosotros algo de sí misma.
Baruch de Spinoza, *Tratado breve*, II



LA FUERZA DE LAS COSAS



Tras la muerte de Michel Foucault en 1984, hubo una verdadera explosión de investigaciones en torno al cuerpo y a su construcción social, a las operaciones del biopoder. Estos estudios genealógicos (en el sentido nietzscheano) ponían de manifiesto las múltiples técnicas micropolíticas y macropolíticas a través de las cuales el cuerpo humano ha sido disciplinado, normalizado, acelerado y desacelerado, dotado de un género, sexuado, nacionalizado, globalizado, descartado o, por lo demás, producido. La idea inicial era revelar cómo las prácticas culturales engendran aquello que es experimentado como lo "natural", pero muchos teóricos también insistieron en la *tenacidad material* de tales producciones culturales.¹ Aunque el género, por ejemplo, era un efecto corporal coagulado de normas y repeticiones históricas, su estatus de artefacto *no* implica una mera susceptibilidad a la comprensión, a la reforma o al control humanos. El punto era que las formas culturales son en sí mismas poderosos ensamblajes materiales dotados de una *fuerza de resistencia*.

En lo que sigue, yo también destacaré el poder negativo de la tenacidad de las cosas. Pero además intentaré subrayar un poder positivo, productivo que les es propio. Y, en lugar de enfocarme en los colectivos concebidos principalmente como conglomerados de prácticas y designios *humanos* (como "discurso"), haré hincapié en el papel activo de los materiales no-humanos en la vida pública. En pocas palabras, trataré de dar voz al poder-cosa. Tal como observa W.J.T. Mitchell,

los objetos son el modo en que las cosas se aparecen ante un sujeto –es decir, con un nombre, una identidad, una *gestalt* o patrón estereotípico [...]–. Las cosas, por otra parte, [...] [señalan] el momento en el que el objeto se convierte en el Otro, en el que la lata de sardinas mira hacia atrás, en el que el ídolo mudo habla, en el que el sujeto experimenta el objeto como extraño y siente la necesidad de lo que Foucault llama una "metafísica del objeto" o, más exactamente, una metafísica de esa profundidad nunca objetivable desde la que el objeto llega hasta nuestro superficial conocimiento.²

EL PODER-COSA, O EL A-FUERA

Spinoza le atribuye a los cuerpos una peculiar vitalidad: "Cada cosa [*res*], en cuanto está en ella, se esfuerza [*conatur*] por perseverar en su ser".³ *Conatus* designa un "impulso activo" o una tendencia a persistir.⁴ Si bien Spinoza distingue el cuerpo humano respecto de los otros cuerpos señalando que su "virtud" no consiste en "otra cosa que vivir bajo la sola guía de la razón",⁵ cualquier cuerpo no-humano tiene en común con cualquier cuerpo humano una naturaleza conativa (y, por lo tanto, una "virtud" acorde a su configuración material). El *conatus*

designa un poder presente en *todo* cuerpo: "Una cosa cualquiera, sea más perfecta o menos, siempre podrá perseverar en la existencia con la misma fuerza con que comenzó a existir, de tal suerte que en esto todas son iguales".⁶ Incluso una piedra que cae, escribe Spinoza, "se esfuerza, cuanto puede, por seguir moviéndose".⁷ Como observa Nancy Levene, "Spinoza acentúa una y otra vez esta continuidad entre los seres humanos y los otros seres", pues "no solo los seres humanos no constituyen por sí mismos un imperio separado; ni siquiera están al mando del imperio, de la naturaleza de la que son parte".⁸

La idea del poder-cosa tiene un aire de familia con el *conatus* de Spinoza, así como con aquello que Henry David Thoreau denominó "lo Salvaje" o esa misteriosa presencia con la que se encontró en los bosques de Concord y en la cima del Monte Katahdin, y que habitaba también en/como ese engendro llamado ferrocarril y ese ser extraño llamado su Genio. El salvajismo era una fuerza no-exactamente-humana que podría y alteraba los cuerpos humanos y otros cuerpos. Designaba una dimensión de la materia irreductiblemente extraña, un *a-fuera*. El poder-cosa también es afín a lo que Hent de Vries llamó, en el contexto de la teología política, "lo absoluto" o esa "intangible o imponderable" tenacidad.⁹ Si bien a menudo se equipara lo absoluto con Dios, en especial en las teologías que enfatizan la omnipotencia divina o su alteridad radical, De Vries lo define más indeterminadamente como "aquello que tiende a liberarse de sus nexos con los contextos existentes".¹⁰ Esta definición tiene sentido si nos detenemos en la etimología de la palabra *absoluto*: *ab* (de) + *solver* (soltar). Lo absoluto es aquello que está *suelto* y *en libertad*. Cuando, por ejemplo, un sacerdote católico realiza el acto de la ab-solución, él es el vehículo de una agencia divina que libera a los pecados de su vínculo con un alma en particular: los pecados ahora están separados, son extranjeros desplazados que viven una vida extraña

e impersonal que les es propia. Así pues, cuando De Vries habla de lo absoluto está tratando de señalar aquello que ningún hablante podría eventualmente ver, esto es, un algo [*some-thing*] que no es un objeto de conocimiento, que está separado o radicalmente liberado de toda representación, un algo que, por lo tanto, no es nada [*no-thing*] en absoluto. Es decir, algo que no es sino la fuerza o la efectividad de la separación.

La noción de lo absoluto en De Vries, al igual que el poder-cosa que intentaré describir, procura reconocer eso que se resiste a ser disuelto por completo en el medio del conocimiento humano. Pero también hay una diferencia de énfasis. De Vries concibe esta exterioridad, este a-fuera, principalmente como un límite epistemológico: en presencia de lo absoluto, no podemos *conocer*. Es del pensamiento humano que lo absoluto se ha separado; lo absoluto designa los límites de la *inteligibilidad*. De esta manera, las formulaciones de De Vries le dan prioridad a los humanos en cuanto cuerpos que conocen, mientras que tienden a pasar por alto las cosas y lo que *ellas* son capaces de hacer. La noción de poder-cosa, en cambio, apunta a prestar atención al ello [*it*] en cuanto actante; intentaré, imposiblemente, nombrar el momento de independencia –respecto de la subjetividad– que poseen las cosas, un momento que debe existir dado que las cosas efectivamente afectan a otros cuerpos, potenciando o debilitando su poder. Me desplazaré desde el lenguaje de la epistemología hacia el de la ontología, desde el foco en una elusiva tenacidad que flota entre la inmanencia y la trascendencia –lo absoluto– hacia el foco en una capacidad activa, terrenal y no-exactamente-humana –la materia vibrante–. Intentaré dar voz a una vitalidad inherente a la materialidad, absolviendo a la materia, entretanto, de la larga historia de sus asociaciones con el automatismo o el mecanicismo.¹¹

Las cosas extrañamente vitales con las que nos toparemos en este capítulo –una rata muerta, una tapa

de plástico, un carrito de hilo– son personajes en un onto-relato especulativo. Este relato arriesga una explicación de la materialidad, aun cuando esta sea a la vez muy extraña y muy familiar como para que la veamos con claridad, y aun cuando los medios lingüísticos resulten inadecuados para la tarea. El relato destacará el grado en que el ser humano y la cosidad se solapan, el grado en que el nosotros y el ello se deslizan uno hacia el otro. Una de las moralejas es que somos asimismo no humanos y que también las cosas juegan un papel crucial en el mundo. La esperanza es que el relato potencie la receptividad a la vida impersonal que nos rodea y se imprime en nosotros, que genere una conciencia más sutil acerca de la compleja red de conexiones disonantes que se dan entre los cuerpos, y que permita intervenciones más sabias en esa ecología.

PODER-COSA I: DESECHOS

En la soleada mañana de un 4 de junio, en la rejilla del desagüe pluvial de la bahía de Chesapeake que se encuentra frente al Sam's Bagels de la calle Cold Spring de Baltimore, había lo siguiente:

- un guante de trabajo de plástico para hombre de tamaño grande
- un tupido felpudo de polen de roble
- una inmaculada rata muerta
- una tapa de botella de plástico
- una vara de madera lisa

Guante, polen, rata, tapa, vara. Mientras me iba topando con ellos, estos artículos se movían de un lado al otro, entre el desecho y el objeto: entre su presencia, por un lado, como cosas a ser ignoradas, excepto en la

medida en que dieran cuenta de la actividad humana (los esfuerzos del trabajador, el vertido de la basura, el éxito del envenenador de la rata), y, por otro lado, como cosas que llamaban la atención por sí mismas, en cuanto existencias que excedían su asociación con significados, hábitos o proyectos humanos. En el segundo momento, las cosas exhibían su poder-cosa: hacían un llamado, aun cuando yo no entendiera del todo qué estaban diciendo. Como mínimo, suscitaban en mí distintos afectos: me dio asco la rata muerta (¿o solo estaba durmiendo?) y me espantó la basura, pero también sentí algo más: una indescriptible conciencia de la implacable singularidad de esa rata, de esa configuración de polen, de esa tapa de botella de agua por lo demás absolutamente trivial y de fabricación masiva.

Me impresionó eso que Stephen Jay Gould llamó la "insoponible complejidad e insolubilidad" de los cuerpos no humanos,¹² pero, al verme *impresionada*, me di cuenta de que la capacidad de estos cuerpos no se limitaba a una "insolubilidad" pasiva, sino que suponía también una aptitud para hacer que sucedan cosas, para producir efectos. Si la materialidad del guante, de la rata, del polen, de la tapa de la botella y de la vara comenzaron a relucir y a echar chispas, esto se debía en parte al contingente cuadro que esas materialidades componían unas con otras, así como con la calle, con el clima de esa mañana, conmigo. Porque si el sol no se hubiera reflejado en el guante negro, yo no podría haber visto la rata; si la rata no hubiera estado ahí, yo no podría haber advertido la tapa de la botella, etc. Pero todas estas cosas *estaban* ahí simplemente en cuanto tales, y así pude vislumbrar una vigorosa vitalidad dentro de cada una de esas cosas que yo por lo general concebía como inertes. En este ensamblaje, los *objetos* aparecían como *cosas*, es decir, como entidades vívidas no del todo reductibles a los contextos en los cuales los sujetos (humanos) las disponen, nunca

enteramente agotadas por su semiótica. En mi encuentro con la boca de la alcantarilla de la calle Cold Spring pude entrever una cultura de las cosas irreducible a la cultura de los objetos.¹³ Logré, por un momento, eso que Thoreau se había propuesto como la meta de su vida: ser capaz de, como lo formula Thomas Dumm, "ser sorprendido por lo que vemos".¹⁴

Esta ventana hacia un a-fuera excéntrico fue posible gracias al carácter fortuito de ese particular ensamblaje, pero también gracias a una cierta disposición anticipatoria de parte de mi a-dentro, a un estilo perceptual abierto a la aparición del poder-cosa. Pues llegué al guante-polen-rata-tapa-vara con Thoreau en mente, quien me había estimulado a practicar "la disciplina de mirar siempre lo que hay para mirar"; con la afirmación de Spinoza según la cual todas las cosas, "aunque en diversos grados, son animadas"; y con Maurice Merleau-Ponty, cuya *Fenomenología de la percepción* me había revelado "un sentido inmanente o incipiente en el cuerpo vivo, [el cual] se extiende [...] a todo el mundo sensible", y me había mostrado cómo "nuestra mirada, advertida por la experiencia del propio cuerpo, reencontrará en todos los demás 'objetos' el milagro de la expresión".¹⁵

Como ya he señalado, los artículos que estaban en el suelo ese día eran vibratorios, revelándose en un momento como cosas muertas y al siguiente como presencias vivas: trastos, luego intrigantes; materia inerte, luego hilo conductor. Entonces me percaté visceralmente de cómo el materialismo estadounidense, que exige la compra de cantidades cada vez mayores de productos adquiridos en ciclos cada vez más cortos, es *antimaterialidad*.¹⁶ La enorme cantidad de mercancías y la necesidad hiper consumista de tirarlas a la basura a fin de hacer lugar para mercancías nuevas encubre la vitalidad de la materia. En *The Meadowlands*, un diario de viaje "thoreauiano" de finales del siglo XX por las montañas de basura en las afueras de

Manhattan, Robert Sullivan describe la vitalidad que persiste incluso en los desechos:

Las [...] montañas de basura están vivas [...]. Hay billones de organismos microscópicos floreciendo subterráneamente en comunidades oscuras y sin oxígeno [...]. Luego de haber ingerido la más diminuta porción de las sobras de Nueva Jersey o Nueva York, estas células exhalan enormes columnas subterráneas de dióxido de carbono y de metano húmedo y caliente, gigantes vientos tropicales mortinatos que se filtran por el suelo para alimentar las llamas de Meadowlands o se elevan hacia la atmósfera, donde corroen el [...] ozono [...]. Una tarde [...] caminé por el filo de una montaña de basura, un drumlin de cuarenta pies de basura compactada que debía su topografía a los residuos de la ciudad de Newark [...]. Había llovido la noche anterior, de manera que no tardé en encontrar una pequeña filtración de lixiviados, un cielo negro que se escurría por la ladera de la montaña, un expreso de deshechos. En unas pocas horas, esta corriente desembocaría en las aguas freáticas de Meadowlands; se mezclaría con las corrientes tóxicas [...]. Pero en este momento, aquí en su nacimiento, [...] esta pequeña filtración era contaminación pura, un pristino guisado de aceite y grasa, de cianuro y arsénico, de cadmio, cromo, cobre, plomo, níquel, plata, mercurio y zinc. Toqué este fluido -la punta de mi dedo era de un color caramelo azulado- y era caliente y fresco. A unos metros de distancia, donde la corriente se detenía en una piscina con aroma a benceno, un ánade real nadaba en soledad.¹⁷

Sullivan nos recuerda que una materialidad vital nunca puede realmente "desecharse", pues continúa su derrotero incluso en cuanto mercancía descartada o no deseada. Para Sullivan ese día, tal como para mí en aquella mañana de junio, el poder-cosa salió a la luz a partir de un cúmulo

de basura. No un "Flower Power", o un "Black Power", o un "Girl Power", sino un *Thing-Power*: la curiosa habilidad de las cosas inanimadas para animar, para actuar, para producir efectos dramáticos y útiles.

PODER-COSA II: LA VIDA NO-ORGÁNICA DE ODRADEK

Una rata muerta, unos restos de polen de roble y una vara de madera me detuvieron en seco. Pero también lo hicieron el quante de plástico y la tapa de botellas: el poder-cosa emana de los cuerpos inorgánicos tanto como de los orgánicos. En favor de esta afirmación, Manuel De Landa observa cómo incluso la materia inorgánica puede "autoorganizarse":

La materia-energía inorgánica posee un rango más amplio de alternativas para la generación de estructura que las meras transiciones de fase [...]. En otras palabras, incluso las formas más modestas de materia-energía poseen un potencial de *autoorganización* que va más allá del tipo relativamente sencillo implicado en la creación de cristales. Existen, por ejemplo, esas ondas coherentes llamadas "concentrados" que se forman en muchos diferentes tipos de materiales, desde las aguas oceánicas (donde se las llama tsunamis) hasta los láseres. Luego existen [...] estados estables (o atractores) que pueden sostener una actividad cíclica coherente [...]. Finalmente, y a diferencia de los ejemplos anteriores de autoorganización no lineal, donde no puede tener lugar la verdadera innovación, existen [...] diferentes combinaciones en las cuales pueden tomar parte las entidades derivadas de los procesos anteriores (cristales, pulsos coherentes, patrones cíclicos). Tomadas en su conjunto, estas formas de generación espontánea de estructura sugieren que la materia inorgánica es mucho más variable

y creativa de lo que jamás imaginamos. Y esta idea acerca de la creatividad inherente a la materia tiene que ser incorporada en toda su riqueza en nuestras nuevas filosofías materialistas.¹⁸

En el capítulo 4 intentaré discutir filosóficamente la idea de vida impersonal o no-orgánica, pero aquí me gustaría dirigir la atención hacia una dramatización literaria de esta idea: hacia Odradek, el protagonista de "Las preocupaciones de un padre de familia", el breve relato de Franz Kafka. Odradek es una bobina de hilo, quien/que puede correr y reír; esta madera animada exhibe una forma impersonal de vitalidad. De Landa habla de una "generación espontánea de estructura" que ocurre cuando, por ejemplo, sistemas químicos que se encuentran en estados lejanos al equilibrio inexplicablemente eligen seguir una trayectoria en lugar de otra. Al igual que estos sistemas, la configuración material que es Odradek se sitúa a uno y otro lado de la frontera entre materia inerte y vida vital.

Es por esta razón que al narrador de Kafka le resulta difícil asignarle a Odradek una categoría ontológica. ¿Es Odradek un artefacto cultural, algún tipo de instrumento? Tal vez, pero, si ese es el caso, su propósito es incierto:

A primera vista parece una bobina de hilo, chata, con forma de estrella; y es que en realidad parece estar cubierto de hilos; claro que se trata solamente de hilos entremezclados, viejos, anudados unos con otros, pero hay también, entremezclados y anudados, hilos de otros tipos y colores [...]. Uno se sentiría tentado a pensar que este ser debió de tener antes alguna forma razonable y que ahora está deshecho. Pero este no parece haber sido el caso; [...] por ningún lado se pueden ver añadidos ni roturas. El todo parece por cierto sin sentido, pero, a su modo, completo.¹⁹

¿O es tal vez Odradek un sujeto -un ser orgánico, una pequeña persona- antes que un objeto? Pero, si ese es el caso, el/la/eso que lo encarna parece más bien innatural: del centro de la estrella de Odradek emerge perpendicular un pequeño palito, y "con este último palito [...] y uno de los rayos de la estrella [...], el todo puede estarse derecho, como sobre dos patas".²⁰

Por un lado, y al igual que un organismo activo, Odradek parece moverse de manera deliberada (es "extraordinariamente movedizo") y hablar de manera inteligible:

Se le suele ver alternativamente en la buhardilla, en la escalera, por los pasillos, en el vestíbulo. A veces no se deja ver durante meses; en esos casos seguro que se ha mudado a otra casa; pero irremisiblemente vuelve a la nuestra. A veces, cuando uno sale por la puerta y él está justamente debajo, recostado sobre el pasamanos de la escalera, uno siente ganas de hablarle. Naturalmente, uno no le hace preguntas difíciles, sino que lo trata -ya su misma pequeñez tienta a eso- como a un niño. "¿Cómo te llamas, a ver?" -le pregunta uno-. "Odradek" -dice él-. "¿Y dónde vives?". "Sin domicilio fijo" -dice y rie-.

Y, sin embargo, por otro lado, y al igual que un objeto inanimado, la supuesta risa de Odradek es una risa "sin pulmones" y "suena algo así como pasar corriendo sobre hojas caídas. Por lo general la conversación termina con eso. Además, ni siquiera estas respuestas se pueden obtener siempre; muchas veces permanece largo rato mudo, como la madera que parece ser".²¹

De madera pero animado, verbal pero vegetal, vivo pero inerte, Odradek es ontológicamente múltiple. Él/eso es una materialidad vital y exhibe lo que Gilles Deleuze describió como "un algo de animado en las plantas, un algo de vegetativo en los animales".²² El científico ruso de finales del siglo XIX Vladimir Ivanovich Vernadsky, quien

también rechazaba toda distinción tajante entre vida y materia, definió los organismos como "formas específicas, diseminadas del mineral común, el agua [...]. Al enfatizar la continuidad entre la vida acuática y las rocas, tal como se puede apreciar en los arrecifes de carbón o de fósiles de piedra caliza, Vernadsky advirtió cómo estos estratos aparentemente inertes constituyen 'vestigios de antiguas biósferas'".²³ Odradek da cuenta de esta continuidad entre vida acuática y rocas; él/eso pone de manifiesto el devenir de las cosas.

PODER-COSA III: ACTANTES LEGALES

Puede que me haya topado con un pariente de Odradek mientras cumplía funciones como integrante de un jurado, de nuevo en Baltimore, en el juicio de un hombre por intento de homicidio. Se trataba de un pequeño frasco de vidrio con una tapa metálica recubierta de adhesivo: la Muestra de Residuos de Pólvora. Este objeto/testigo había sido frotado sobre la mano del acusado horas después de los disparos y ahora le proporcionaba al jurado su evidencia microscópica de que la mano, o bien había disparado un arma, o bien había estado a menos de un metro de distancia del disparo de un arma. Testigos expertos presentaron la muestra varias veces ante el jurado: ella ejercía cada vez más fuerza con cada aparición, hasta que finalmente se volvió crucial para el veredicto. Este compuesto de vidrio, células cutáneas, pegamento, palabras, leyes, metales y emociones humanas se había convertido en un actante. *Actante*, recordemos, es el término de Bruno Latour para designar una fuente de acción; un actante puede ser humano, no-humano o, más probablemente, una combinación de ambos. Latour lo define como "algo que actúa o a lo que otros le adjudican actividad. No implica ninguna motivación específica de actores humanos individuales, ni

de los seres humanos en general".²⁴ Un actante no es ni un objeto ni un sujeto, sino un "interviniente",²⁵ afín al "operador cuasi-causal" deleuziano.²⁶ Un operador es aquello que, como consecuencia de su particular ubicación dentro de un ensamblaje y de la casualidad de estar en el lugar y en el momento justo, marca la diferencia, hace que sucedan cosas, se convierte en la fuerza decisiva que cataliza un acontecimiento.

Actante y *operador* son palabras sustitutas para designar lo que en un vocabulario más centrado en el sujeto se denomina agentes. La capacidad de agencia se concibe ahora como algo diferencialmente distribuido en una gama más amplia de tipos ontológicos. Esta idea también queda expresada en la noción de "*deodand*", una figura de la ley inglesa vigente desde principios del siglo XIII hasta su abolición en 1846. En casos de muerte accidental o lesión infligida a un humano, el actante no-humano—por ejemplo, el cuchillo para trincar que se hincó en la carne humana o el carruaje que pasó por encima de la pierna de un peatón—se convertía en un *deodand* (en sentido literal, "aquello que debe ser ofrecido a Dios"). En reconocimiento de su peculiar eficacia (un poder que es menos magistral que la agencia, pero más activo que la tenacidad), el *deodand*, una materialidad "suspendida entre el humano y la cosa",²⁷ era entregado a la corona para ser utilizado (o vendido) como compensación por el daño ocasionado. De acuerdo con William Pietz, "toda cultura debe establecer algún mecanismo de compensación, expiación o castigo a fin de saldar la deuda generada por muertes humanas no intencionales cuya causa directa no es una persona moralmente responsable, sino un objeto material no-humano. Este era el problema tematizado en el discurso público por [...] la ley del *deodand*".²⁸

Por supuesto, existen diferencias entre el cuchillo que empala y el hombre empalado, entre el técnico que frota la muestra y la propia muestra, entre la variedad

de artículos en la alcantarilla de la calle Cold Spring y yo, la narradora de su vitalidad. Pero coincido con John Frow en que estas diferencias necesitan "ser aplanadas, leídas horizontalmente como una yuxtaposición antes que verticalmente como una jerarquía de la existencia. Es una característica de nuestro mundo el que podamos distinguir y efectivamente distingamos [...] las cosas de las personas. Pero el tipo de mundo en el que vivimos constantemente hace posible que estos dos conjuntos de especies intercambien sus propiedades".²⁹ Y advertir este hecho de manera explícita –lo cual significa también empezar a *experimentar* más horizontalmente la relación entre las personas y otras materialidades– es dar un paso en dirección a una sensibilidad más ecológica.

PODER-COSA IV: MINERALES ANDANTES, HABLANTES

Odradek, una muestra de residuo de pólvora y algo de basura en la calle son cosas que pueden fascinar a las personas a tal punto que puede parecer que ellas cobran vida. Pero ¿es esta evanescencia una propiedad de las cosas o de las personas? ¿No era el poder-cosa de los desechos con los que me topé acaso una función de las connotaciones subjetivas e intersubjetivas, de los recuerdos y los afectos que se habían reunido en torno a mis ideas de estos artículos? ¿Era la *humanidad*, es decir, los significados culturales de "rata", "plástico" y "madera", en conjunción con mi propia e idiosincrática biografía, el verdadero agente de la parálisis transitoria que sentí ese día en la calle? Podría ser. Pero ¿y si la pululante actividad dentro de mi cabeza fuera *en sí misma* un ejemplo de esa materialidad vital de la que también estaba compuesta la basura?

He estado intentando poner de relieve la vitalidad de la materialidad *per se*, centrándome hasta ahora en retratar los cuerpos no humanos como actantes antes que como

objetos. Pero la argumentación en favor de la materia entendida como algo activo necesita a su vez redefinir el estatus de los actantes humanos: no negando los poderes asombrosos, desastrosos de la humanidad, sino presentando estos poderes como evidencia de la propia materialidad vital que nos constituye. En otras palabras, el poder humano es él mismo una especie de poder-cosa. En cierto sentido, esta afirmación es incontrovertible: es fácil reconocer que los humanos están compuestos de diversas partes materiales (la mineralidad de nuestros huesos, o el metal de nuestra sangre, o la electricidad de nuestras neuronas). Pero es más difícil considerar estos materiales como algo vivo y autoorganizador antes que como instrumentos pasivos o mecánicos bajo la dirección de algo no material, esto es, de un alma o de una mente activa.

Quizá el postulado acerca de una vitalidad intrínseca a la propia materia se vuelve más convincente si uno toma en cuenta el tiempo en su larga duración. Si uno adopta la perspectiva del tiempo evolutivo antes que la del tiempo biográfico, se vuelve evidente, por ejemplo, la eficacia del mineral. Así explica De Landa el surgimiento de nuestros huesos:

El tejido blando (geles y aerosoles, músculo y nervio) imperó hasta hace 5000 millones de años. En ese punto, algunas de las aglomeraciones de la carnosa materia-energía que conformaban la vida sufrieron una súbita *mineralización*, y así emergió un nuevo material para la construcción de seres vivos: el hueso. Es casi como si el mundo mineral, que había servido como sustrato para el surgimiento de seres biológicos, se estuviera reafirmando a sí mismo.³⁰

La mineralización designa la agencia creativa por medio de la cual se generó el hueso, y más tarde este "hizo posibles nuevas formas de controlar el movimiento

de los animales, liberándolos de múltiples restricciones y literalmente empujándolos a moverse y conquistar todos los nichos alimenticios disponibles en el aire, el agua y la tierra".³¹ Así pues, en el largo y lento tiempo de la evolución, el material mineral aparece como el agente que impulsa y agita, como el poder activo, mientras que los seres humanos, con su muy elogiada capacidad para la acción autodeterminada, aparecen como su producto.³² Vernadsky secunda esta idea en su descripción del género humano como una combinación de minerales particularmente potente:

Lo que más le llamó la atención [a Vernadsky] fue el hecho de que el material de la corteza terrestre haya sido empaquetado en una miríada de seres en movimiento cuya reproducción y crecimiento compone y descompone la materia a escala planetaria. Las personas, por ejemplo, redistribuyen y concentran el oxígeno [...] y otros elementos de la corteza terrestre en formas erguidas de dos piernas que tienen una asombrosa propensión a deambular, excavar y alterar de otras innumerables maneras la superficie de la Tierra. *Somos minerales andantes, hablantes.*³³

Kafka, De Landa y Vernadsky sugieren que los individuos humanos están compuestos ellos mismos de materiales vitales, que nuestros poderes constituyen un poder-cosa. Estos materialistas vitales no sostienen que no existan diferencias entre los humanos y los huesos, sino solo que no hay necesidad de describir estas diferencias de un modo tal que sitúe a los humanos en el centro ontológico o en la cumbre jerárquica. En lugar de ello, la humanidad puede ser caracterizada, como propone Jean-François Lyotard, como una colección de materiales *particularmente rica y compleja*: "El género humano es considerado como un sistema material complejo; la

conciencia, como un efecto del lenguaje; y el lenguaje, como un sistema material altamente complejo".³⁴ De manera similar, Richard Rorty define a los humanos como animales sumamente complejos, y no como animales "dotados de un rasgo característico adicional, llamado 'entendimiento' o 'alma racional'".³⁵

El temor es que, al no conseguir afirmar la singularidad humana, este tipo de perspectivas avalen el tratamiento de las personas como meras cosas; en otras palabras, lo que se necesita es una distinción fuerte entre sujetos y objetos para impedir la instrumentalización de los humanos. En efecto, continúan tales críticas, los objetos tienen un cierto poder de acción (como cuando las bacterias o los fármacos desencadenan procesos hostiles o simbióticos dentro del cuerpo humano), y, en efecto, algunas objetivaciones de un sujeto sobre otro son admisibles (como cuando las personas consienten usar y ser usadas como un medio para el placer sexual), pero la división *ontológica* entre personas y cosas debe mantenerse ya que, de lo contrario, uno carece de todo fundamento *moral* para privilegiar al hombre por sobre el germen, o para condenar las formas perniciosas de instrumentalización de los humanos por parte de los humanos (como cuando los humanos poderosos explotan a los humanos ilegales, pobres, jóvenes o débiles en cualquier otro sentido).

¿Cómo puede el materialista vital responder a esta importante preocupación? En primer lugar, reconociendo que el marco de sujeto vs. objeto en ocasiones efectivamente ha servido para prevenir o mitigar el sufrimiento humano y para promover la felicidad y el bienestar humano. En segundo lugar, advirtiendo que los éxitos de ese marco de referencia se producen a costa de una instrumentalización de la naturaleza no humana que, por su parte, puede ser poco ética e ir en contra de los intereses humanos a largo plazo. En tercer lugar, señalando que el imperativo kantiano de tratar siempre a la humanidad como un fin en sí

mismo no ha tenido grandes éxitos en cuanto a prevenir el sufrimiento humano o promover el bienestar: es crucial plantear la cuestión de la verdadera eficacia histórica de ese imperativo, a fin de despejar el terreno para formas de prácticas éticas que no dependan de la imagen de un orden de cosas intrínsecamente *jerárquico*. Aquí el materialista habla de promover la salud y de posibilitar instrumentalizaciones antes que de tratar a las personas como fines en sí mismos, ya que hacer frente a la naturaleza compuesta del yo humano implica experimentar dificultades para dar sentido a la noción de un único fin en sí mismo. En lugar de ello, lo que tenemos ante nosotros es un enjambre de fines contrapuestos que están siendo perseguidos simultáneamente en cada individuo, algunos de los cuales son saludables para el todo, mientras que otros no. Aquí el materialista vital, siguiendo el ejemplo de las éticas de Nietzsche y Spinoza, privilegia los descriptores fisiológicos por sobre los morales, en la medida en que teme que el propio moralismo pueda convertirse en una fuente innecesaria de sufrimiento humano.³⁶

Estamos ahora en una mejor posición para nombrar ese otro modo de promover la salud y la felicidad humana: *para elevar el estatus de esa materialidad de la que estamos hechos*. Cada humano es un compuesto heterogéneo de materia maravillosamente vibrante, peligrosamente vibrante. Si la propia materia está viva, entonces no solo la diferencia entre sujetos y objetos se reduce, sino que el estatus de la materialidad común a todas las cosas se eleva. Todos los cuerpos se vuelven más que meros objetos, en la medida en que los poderes-cosa de resistencia y agencia proteicas adquieren un relieve más nítido. Así, el materialismo vital proporcionaría una especie de red de contención para aquellos humanos que hoy, en un mundo donde la moralidad kantiana es el estándar, sufren rutinariamente por no ajustarse a un modelo particular (euro-estadounidense, burgués, teocéntrico u

otro) de individualidad. El propósito ético pasa a ser el de distribuir el valor de manera más generosa, atribuyéndoselo a los cuerpos en cuanto tales. Este nuevo tipo de atención a la materia y a sus poderes no resolverá el problema de la explotación o la opresión humanas, pero puede estimular una mayor conciencia acerca de hasta qué punto todos los cuerpos son parientes, en el sentido de que están inextricablemente inmersos en una densa red de relaciones. Y en un enredado mundo de materia vibrante, dañar un tramo de la red bien puede significar dañarse a uno mismo. Tal noción ilustrada o expandida del interés propio *es buena para los humanos*. Como argumentaré con más detalle en el capítulo 8, el materialismo vital no rechaza el interés propio entendido como una motivación para el comportamiento ético, aunque sí busca cultivar una definición más amplia del yo y del interés.

PODER-COSA V: EL PODER-COSA Y LA NO-IDENTIDAD DE ADORNO

Pero quizá la idea misma de poder-cosa o materia vibrante pretende demasiado: conocer más de lo que es posible conocer. O, para formular la crítica en los términos de Theodor Adorno, ¿no constituye esta idea un ejemplo más de esa impetuosa arrogancia de la filosofía occidental, una tradición que una y otra vez ha pasado por alto la brecha entre concepto y realidad, entre objeto y cosa? Para Adorno, esta brecha es inextirpable, y lo máximo que se puede decir con certeza acerca de la cosa es que se resiste a ser capturada por el concepto, que hay siempre una "no-identidad" entre ella y toda representación. Y, sin embargo, como habré de argumentar, incluso Adorno sigue buscando un modo de acceso -sin importar cuán vago, rudimentario o efímero- a este a-fuera. Uno puede detectar un rastro de este anhelo en el siguiente pasaje

de *Dialéctica negativa*: "Lo que la cosa misma pueda significar no está positiva, inmediatamente dado; quien quiera conocerlo debe pensar más, no menos".³⁷ Adorno rechaza claramente la posibilidad de cualquier aprehensión directa, sensible ("lo que la cosa misma pueda significar no está positiva, inmediatamente dado"), pero no rechaza todas las modalidades de experiencia, pues hay una modalidad prometedora, "pensar más, no menos". En esta sección exploraré algunas de las afinidades entre la no-identidad de Adorno y mi poder-cosa, así como, en términos más generales, entre lo "específicamente materialista" adorniano (*DN*, 191) y un materialismo vital.

No-identidad es el nombre que Adorno le da a aquello que no está sujeto al conocimiento, sino que, por el contrario, es "heterogéneo" a todos los conceptos. Esta fuerza elusiva, sin embargo, no está totalmente al margen de la experiencia humana, pues Adorno describe la no-identidad como una presencia que actúa sobre nosotros: a nosotros los conocedores nos acecha un doloroso e inquietante sentimiento de que algo está siendo olvidado o excluido. Esta desconcertante conciencia de lo inadecuado de la representación subsiste sin importar cuán sofisticados o analíticamente precisos lleguen a ser nuestros conceptos. La "dialéctica negativa" es el método que Adorno diseña para enseñarnos cómo *acentuar* esta desconcertante experiencia y cómo darle un sentido. Cuando se la practica correctamente, la dialéctica negativa transformará el zumbido estático de la no-identidad en un poderoso recordatorio de que "los objetos no se reducen a su concepto" y de que, por lo tanto, la vida siempre estará más allá de nuestro conocimiento y control. El proyecto ético por excelencia, tal como Adorno lo concibe, es el de insistir en recordar esto y aprender a aceptarlo. Solo entonces somos capaces de dejar de protestar contra un mundo que se rehúsa a brindarnos esa "reconciliación" que, según Adorno, nosotros ansiamos (*DN*, 17-18).³⁸

Para el materialista vital, no obstante, el punto de partida de la ética no es tanto la aceptación de la imposibilidad de la "reconciliación" como el reconocimiento de la participación humana en una común materialidad vital. *Somos* materialidad vital y estamos rodeados de ella, aunque no siempre lo veamos así. La tarea ética es aquí la de cultivar la habilidad para discernir la vitalidad no-humana, para abrirnos perceptualmente a ella. De manera análoga, el "materialismo específico" de Adorno también recomienda una serie de técnicas prácticas tendientes a entrenarse a uno mismo para detectar mejor y para aceptar la no-identidad. La dialéctica negativa es, en otras palabras, la pedagogía implícita en el materialismo de Adorno.

Esta pedagogía incluye ejercicios intelectuales a la vez que estéticos. La práctica intelectual consiste en el intento de hacer del proceso mismo de conceptualización un objeto explícito del pensamiento. La meta aquí es adquirir mayor conciencia de que la conceptualización automáticamente oculta la inadecuación de sus conceptos. Adorno cree que la reflexión crítica es capaz de desenmascarar este mecanismo de encubrimiento, y que el desenmascaramiento intensificará la experiencia de la no-identidad. El tratamiento es homeopático: debemos desarrollar un *concepto* de no-identidad a fin de curar la arrogancia de la conceptualización. El tratamiento puede funcionar porque, sin importar cuán distorsionantes sean, los conceptos "acaban en lo no-conceptual". Esto se debe a que los conceptos "son por su parte momentos de la realidad, la cual necesita [...] de su formación" (*DN*, 22-23). Los conceptos nunca pueden proporcionar una imagen nítida de las cosas en sí mismas, pero quien está "diferenciado", quien "en la cosa y en el concepto de esta sabe distinguir aun lo mínimo y lo que escapa al concepto" (*DN*, 52) puede cumplir mejor la tarea de señalar en dirección a ellas. Nótese que el individuo "diferenciado" (versado en la dialéctica

J
A
N
E
B
E
N
E
T
T

negativa), a la vez que somete sus conceptualizaciones a una reflexión de segundo orden, presta especial atención estética a los "momentos cualitativos" (DN, 50), pues estos momentos abren una ventana a la no-identidad.

Una segunda técnica de la pedagogía consiste en ejercitar nuestra imaginación utópica. El dialéctico negativo debería recrear de manera imaginativa lo que ha sido oculto por la distorsión de la conceptualización: "Aquello con que la dialéctica negativa penetra sus endurecidos objetos es la posibilidad por la que la realidad de estos ha engañado y que sin embargo se ve en cada uno de ellos" (DN, 59). La no-identidad habita en esas posibilidades negadas, en el ámbito invisible que rodea y se imprime en el mundo de los objetos.

Una tercera técnica es la de admitir un "momento de juego" inherente a nuestro pensamiento y estar dispuesto a hacerse el tonto. El dialéctico negativo "sabe cuán lejos está" de conocer la no-identidad, "y sin embargo debe siempre hablar como si la tuviera completamente. Esto lo aproxima a la payasada. Los rasgos de esta puede negarlos tanto menos cuanto que son lo único que le abre la esperanza a lo que le está vedado" (DN, 25).

La autocrítica de la conceptualización, una atención sensorial a las singularidades cualitativas del objeto, el ejercicio de una imaginación poco realista y el coraje de un payaso: por medio de tales prácticas uno puede reemplazar la "furia" contra la no-identidad por un respeto hacia ella, un respeto que corrige nuestra voluntad de dominio. Esa furia es para Adorno la fuerza impulsora que está por detrás de los actos interhumanos de crueldad y violencia. Adorno va todavía más lejos al sugerir que la dialéctica negativa puede transmutar la angustia de la no-identidad en una voluntad de acción política paliativa: la cosa frustra nuestro deseo de dominio conceptual y práctico, y esta denegación nos enfurece; pero también nos proporciona un mandato ético, de acuerdo

con el cual "el sufrimiento no debe ser [...], las cosas deben cambiar. 'El dolor habla: pasa'. Por eso lo específicamente materialista converge con lo crítico, con la praxis socialmente transformadora" (DN, 191).³⁹

Adorno funda su ética en una atención intelectual y estética que, si bien siempre fracasará en el intento de ver claramente su objeto, tiene, con todo, efectos saludables en los cuerpos que se esfuerzan por ver. Adorno de buena gana se hace el tonto al perseguir lo que yo llamaría el poder-cosa, pero que él llama la "primacía"⁴⁰ del objeto" (DN, 174). Los humanos experimentan un mundo en el cual las materialidades no-humanas tienen poder, un poder que el "yo burgués" -con sus pretensiones de autonomía- niega.⁴¹ Es en este punto que Adorno identifica la dialéctica negativa como un materialismo: es solo "con el paso a la prelación del objeto" que "la dialéctica se convierte en materialista" (DN, 182).

Adorno se atreve a afirmar algo así como el poder-cosa, pero no quiere hacerse el tonto por *mucho* tiempo. Se apresura -demasiado, desde el punto de vista del materialista vital- a recordarle al lector que los objetos están "entrelazados" con la subjetividad humana, y que él no tiene ninguna intención de "procurar al objeto el trono vacío del sujeto, en el que el objeto no sería nada más que un ídolo" (DN, 172). Adorno se muestra reactivo a decir demasiado acerca de la vitalidad no humana, pues cuanto más se dice, más se la pierde de vista. No obstante, si intenta dar cuenta de esta escurridiza realidad por medio de una dialéctica negativa. La dialéctica negativa tiene cierta afinidad con la teología negativa: respeta la no-identidad tal como uno respetaría a un dios incognoscible; el "materialismo específico" de Adorno encierra la posibilidad de que haya una divinidad detrás o dentro de la realidad que se sustrae. Adorno rechaza toda imagen ingenua de la trascendencia, como por ejemplo la de un Dios amoroso que habría diseñado el mundo ("la

metafísica no puede ciertamente resucitar" (DN, 369) después de Auschwitz), pero el anhelo de trascendencia, según cree, no puede ser eliminado: "Nada podría experimentarse como verdaderamente vivo que no prometiera también algo trascendente a la vida [...]. [Lo trascendente] es y no es" (DN, 344).⁴² Adorno respeta la no-identidad como a un absoluto *ausente*, como a una promesa mesiánica.⁴³

Adorno se esfuerza por describir una fuerza que es *material* en su resistencia a los conceptos humanos, pero *espiritual* en la medida en que puede representar la incierta promesa de un absoluto por venir. El materialismo vital se presenta de una manera más cabalmente no teísta: el a-fuera carece de toda promesa mesiánica.⁴⁴ Sin embargo, la filosofía de la no-identidad y el materialismo vital tienen en común la vocación de cultivar una atención más minuciosa hacia el a-fuera.

LA INGENUA AMBICIÓN DEL MATERIALISMO VITAL

Adorno nos recuerda que los humanos pueden experimentar el a-fuera solo de manera indirecta, por medio de imágenes e impresiones vagas, aporéticas o inestables. Pero, al decir que incluso los conceptos distorsionantes siguen refiriendo a "lo no-conceptual, pues son por su parte momentos de la realidad, la cual necesita de su formación" (DN, 22), Adorno reconoce a su vez que la experiencia humana incluye encuentros con un a-fuera que es activo, pujante y (cuasi)independiente. Este a-fuera puede operar a distancia de nuestros cuerpos o bien como un poder extraño interno a ellos, como por ejemplo cuando sentimos el malestar de la no-identidad, o cuando escuchamos la voz negadora del demonio de Sócrates, o cuando nos conmueve lo que Lucrecio describió como ese "algo en nuestro pecho" capaz de oponérsenos y ser un

obstáculo.⁴⁵ Entre los humanos modernos, seculares y bien educados existe una tendencia a remitir tales cosas a una agencia humana entendida como su fuente última. Este impulso hacia un constructivismo cultural, lingüístico o histórico, que interpreta toda expresión del poder-cosa como un efecto de la cultura y del juego de los poderes humanos, politiza las apelaciones moralistas y opresivas a la "naturaleza". Y eso es algo bueno. Pero la respuesta constructivista al mundo también tiende a desdibujar cualquier poder-cosa que pueda existir. Por lo tanto, hay algo que decir con respecto a los momentos de ingenuidad metodológica, al aplazamiento de una crítica genealógica de los objetos.⁴⁶ Este retardo podría servir para poner de manifiesto un mundo subyacente de vitalidad no-humana. "Poner de manifiesto" significa tanto recibir como participar en la forma que se le da a eso que se recibe. Lo manifiesto sobreviene a través de los humanos, pero no enteramente a causa de ellos.

Así pues, los materialistas vitales intentarán demorarse en esos momentos durante los cuales se sienten fascinados por los objetos, considerándolos como indicios de la vitalidad material que estos objetos comparten con ellos. Puede que esta sensación de una extraña e incompleta homogeneidad con el a-fuera conduzca a los materialistas vitales a tratar a los no-humanos —los animales, las plantas, la Tierra, incluso los artefactos y las mercancías— de manera más cuidadosa, más estratégica, más ecológica. Pero ¿cómo desarrollar esta capacidad para la ingenuidad? Una táctica podría consistir en visitar y dejarse infectar temporariamente por filosofías de la naturaleza caídas en descrédito, exponiéndose a "la mácula de la superstición, del animismo, del vitalismo, del antropomorfismo y de otras actitudes premodernas".⁴⁷ Me aventuraré en el vitalismo en los capítulos 5 y 6, pero permítanme aquí detenerme por un instante en el antiguo atomismo de Lucrecio, el devoto romano de Epicuro.

Lucrecio habla de cuerpos que caen en un vacío, de cuerpos que no son cosas sin vida sino materia en movimiento, entrando y saliendo de ensamblajes, desviándose unos a otros:

*Los corpúsculos [...] se desvían un poco, en un tiempo indeterminado, por lo común, y en lugares no determinados del espacio, tanto que podrías decir que se transformó su movimiento. Pero si no estuvieran acostumbrados a declinar, todos ellos hacia abajo, como las gotas de lluvia, caerían a través del vacío profundo, y no habría nacido el choque ni habría sido creado el golpe para los primeros elementos: así, la naturaleza no habría creado nunca nada.*⁴⁸

Louis Althusser describió esto como un "materialismo del encuentro", de acuerdo con el cual los acontecimientos políticos nacen a partir de encuentros casuales entre los átomos.⁴⁹ El desvío primigenio demuestra que el mundo no está determinado, que hay un factor de aleatoriedad en el núcleo de las cosas, pero también confirma que las cosas supuestamente inanimadas tienen una vida, que en lo más profundo existe una inexplicable energía o vitalidad, un momento de independencia y resistencia con respecto a nosotros y a otros cuerpos: una especie de poder-cosa.

La retórica de *De rerum natura* es realista, hablando con el tono normativo de quien pretende describir una naturaleza que preexiste y sobrevive a nosotros: estas son las partes más pequeñas de las que se compone el ser ("primordia") y estos son los principios de asociación que las gobiernan.⁵⁰ Es fácil criticar este realismo: Lucrecio busca la cosa en sí, pero no hay ningún *allí-afuera* –o, al menos, no hay ningún modo en que podamos aprehenderlo o conocerlo, pues la cosa ya está siempre humanizada; su estatus de objeto surge en el preciso instante en que

algo adviene a nuestra conciencia-. Adorno dirige esta objeción contra la fenomenología de Martin Heidegger, a la cual interpreta como un "realismo" que pretende "atravesar la capa intermedia de las posiciones subjetivas convertidas en segunda naturaleza, los muros que el pensar ha construido en torno a sí". La intención de Heidegger de "filosofar por así decir sin forma, puramente a partir de las cosas" (*DN*, 83)⁵¹ es para Adorno estéril y no da lugar más que a una violenta "furia" contra la no-identidad.⁵²

Pero el poema de Lucrecio –al igual que los cuentos de Kafka, el diario de viaje de Sullivan, las especulaciones de Vernadsky y mi relato en torno a la alcantarilla de la calle Cold Spring– sí tiene este potencial beneficio: puede dirigir una atención sensorial, lingüística e imaginativa hacia la vitalidad material. La ventaja de tales relatos, con su ambiciosa ingenuidad, es que si bien "reniegan [...] del trabajo tropológico, psicológico y fenomenológico que supone la producción humana de materialidad", lo hacen "en nombre del *reconocimiento* de la fuerza de determinadas cuestiones que muy apresuradamente han sido ocluidas por fetichizaciones más familiares: la fetichización del sujeto, de la imagen, de la palabra".⁵³

1. Algunas partes de este capítulo aparecieron previamente como "The Force of Things: Steps Toward an Ecology of Matter", *Political Theory*, vol. 32, n° 3, 2004. Hay una gran cantidad de trabajos importantes sobre teoría feminista, estudios queer y estudios culturales que se podrían citar aquí. Los tres volúmenes de Michel Feher, Ramona Naddaff y Nadia Tazi (eds.), *Fragments for a History of the Human Body*, Nueva York, Zone, 1989, ofrecen un buen mapa del terreno. Ver también Momim Rahman y

Anne Witz, "What Really Matters? The Elusive Quality of the Material in Feminist Thought", ponencia leída en el Congreso Anual de la Canadian Sociology and Anthropology Association, Universidad de Toronto, 28-31 de mayo de 2002.

2. W.J.T. Mitchell, *¿Qué quieren las imágenes? Una crítica de la cultura visual*, Vitoria-Gasteiz, Sans Soleil, 2017, pp. 200-201. [Traducción modificada; la cita de Michel Foucault está tomada no literalmente de *Las palabras y las cosas*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007, p. 240.]

3. Baruch de Spinoza, *Ética*, op. cit., Tercera Parte, Proposición 6, p. 132.

4. Freya Mathews, *For Love of Matter: A Contemporary Panpsychism*, Albany, State University of New York Press, 2003.

5. Baruch de Spinoza, *Ética*, op. cit., Cuarta Parte: "De la esclavitud humana o de la fuerza de los afectos", Proposición 37, Escolio 1, p. 208.

6. *Ibid.*, p. 186.

7. En esta famosa carta, Spinoza vincula su teoría del *conatus* con una crítica a la noción del libre albedrío humano: "Sin duda esa piedra, como tan solo es consciente de su conato y no es de ningún modo indiferente, creerá que es totalmente libre y que la causa de perseverar en el movimiento no es sino que así lo quiere. Y esta es esa famosa libertad humana, que todos se jactan de tener, y que tan solo consiste en que los hombres son conscientes de su apetito e ignorantes de las causas por las que son determinados" (Spinoza, *Correspondencia*, Madrid, Alianza, 1988, carta 58, p. 337). Hasana Sharp sostiene que la analogía entre los humanos y las piedras "no es tan hiperbólica como parece a primera vista. Para Spinoza, todos los seres, incluidas las piedras, [...] contienen una potencia de pensamiento que se corresponde exactamente con la potencia que sus cuerpos tienen para disponerse de diferentes maneras, para accionar y ser accionados [...]. Asimismo, todo ser, en la medida en que preserva su integridad en medio de otros infinitos seres –como una piedra sin duda lo hace–, está dotado de [...] un deseo de [...] preservar y potenciar su vida hasta donde se lo permita su naturaleza" (Hasana Sharp, "The Force of Ideas in Spinoza", *Political Theory*, vol. 35, n° 6, 2007, pp. 732-755).

8. Nancy K. Levene, *Spinoza's Revelation: Religion, Democracy, and Reason*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 3. Yitshak Melamed va todavía más lejos, llegando a decir que, "dado que la doctrina del *conatus* [...] proporciona los fundamentos para la teoría moral de Spinoza,

parece plausible que podamos incluso construir una teoría moral para los hipopótamos y las rocas" (Yitshak Melamed, "Spinoza's Anti-Humanism: An Outline", en Carlos Fraenkel, Dario Perinetti y Justin E.H. Smith (eds.), *The Rationalists: Between Tradition and Innovation*, Países Bajos, Springer, 2011, pp. 147-166).

9. Hent de Vries, "Introduction", en Hent de Vries y Lawrence Sullivan (eds.), *Political Theologies: Public Religions in a Post-secular World*, Nueva York, Fordham University Press, 2006, p. 42.

10. *Ibid.*, p. 6.

11. De Vries parece reafirmar esta asociación cuando se pregunta si la imagen spinoziana de *cuerpos* interactuantes movidos por el *conatus* podría eventualmente explicar el surgimiento creativo de lo nuevo: "Parecería ser que el exceso, el don, el acontecimiento [...] no tienen lugar aquí" (*ibid.*, p. 22). ¿Por qué? Porque el único locus plausible de la creatividad es, para De Vries, un locus que sea "cuasi espiritual"; de ahí el segundo atributo de Dios/Naturaleza en Spinoza, esto es, el *pensamiento* o las ideas. Pero, ¿y si hubiera vitalidad creadora en la propia materialidad?

12. Stephen Jay Gould, *The Structure of Evolutionary Theory*, Cambridge, Belknap, 2002, p. 1338. [Existe trad. cast.: *La estructura de la teoría de la evolución*, Barcelona, Tusquets, 2004.]

13. Sobre la efectividad de la basura, ver el fascinante artículo de Tim Edensor, "Waste Matter: The Debris of Industrial Ruins and the Disordering of the Material World", *Journal of Material Culture*, vol. 10, n° 3, 2005, pp. 311-332; y Gay Hawkins, *The Ethics of Waste: How We Relate to Rubbish*, Sidney, University of New South Wales Press, 2006.

14. Para un sutil ajuste de cuentas con el "oscuro poder de lo ordinario", ver Thomas L. Dumm, *A Politics of the Ordinary*, Nueva York, New York University Press, 1999, p. 7. Mi intento de hablar en nombre de las "cosas" es un proyecto complementario al esfuerzo de Dumm por explotar lo ordinario como un sitio potencial de resistencia frente a las prácticas convencionales y normalizadoras.

15. Henry David Thoreau, *Walden o La vida en el bosque*, Buenos Aires, Losada, 2013, p. 103 (Thoreau entrenaba su mirada en las cosas con la fe en que "la percepción de las superficies siempre tendrá el efecto de un milagro para una mente sana" (*The Journal of Henry David Thoreau*, Nueva York, Houghton Mifflin, 1949, vol. 2, p. 313. [Existe trad. cast.:

- El diario (1837-1861)*, 2 vols., Madrid, Capitán Swing, 2013, 2017-18.
- Baruch de Spinoza, *Ética*, op. cit., Segunda Parte, Proposición 13, Escolio, p. 87; Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1994, p. 214.
16. Para un buen análisis de las implicancias de la cultura de la basura y el desecho para la democracia, ver John Buell y Tom DeLuca, *Sustainable Democracy: Individuality and the Politics of the Environment*, Thousand Oaks, California, Sage, 1996.
17. Robert Sullivan, *The Meadowlands: Wilderness Adventures on the Edge of a City*, Nueva York, Doubleday, 1998, pp. 96-97.
18. Manuel De Landa, *Mil años de historia no lineal. Una deconstrucción de la noción occidental del progreso y de la temporalidad*, Barcelona, Gedisa, 2017, p. 14. [Traducción modificada.]
19. Franz Kafka, "Las preocupaciones de un padre de familia", en *Relatos completos*, Madrid, Losada, 2006, pp. 224-226.
20. *Ibid.*
21. *Ibid.*
22. Gilles Deleuze, *El bergsonismo*, Buenos Aires, Cactus, 2017, p. 91.
23. Lynn Margulis y Dorion Sagan, *What Is Life?*, Berkeley, University of California Press, 1995, p. 50. [Existe trad. cast.: *¿Qué es la vida?*, Barcelona, Tusquets, 1996.]
24. Bruno Latour, "On Actor-Network Theory: A Few Clarifications", *Soziale Welt*, vol. 47, n° 4, 1996, pp. 369-381.
25. Bruno Latour, *Políticas de la naturaleza*, op. cit.
26. Manuel De Landa, *Intensive Science and Virtual Philosophy*, Londres, Continuum, 2002, p. 123.
27. Daniel Tiffany, "Lyric Substance: On Riddles, Materialism, and Poetic Obscurity", *Critical Inquiry*, vol. 28, n° 1, 2001, p. 74. El autor traza una analogía entre los enigmas y la materialidad *per se*: ambos están suspendidos entre el sujeto y el objeto y participan de "transubstanciaciones" desde lo orgánico hacia lo inorgánico y desde lo terrenal hacia lo divino. Al desarrollar su materialismo partiendo de un análisis de las formas literarias, Tiffany cuestiona la norma de larga data que concibe a la ciencia como "el árbitro absoluto en la determinación de la materia" (*ibid.*, p. 75). El autor pretende abrir "la cerradura que le impide al crítico literario abordar el problema de la sustancia material" (*ibid.*, p. 77).

28. William Pietz, "Death of the Deodand: Accursed Objects and the Money Value of Human Life", en Francesco Pellizzi (ed.), "The Abject", *Res*, n° 31, 1997, pp. 97-108.
29. John Frow, "A Pebble, a Camera, a Man", *Critical Inquiry*, vol. 28, n° 1, 2001, pp. 270-285.
30. Manuel De Landa, *Mil años de historia no lineal*, op. cit., p. 25. [Traducción modificada.]
31. *Ibid.*, p. 26.
32. Pese a que, como argumentaré en el capítulo 2, es más exacto decir que esta eficacia pertenece menos a los minerales en sí mismos que a las actividades conjuntas de una variedad de cuerpos y fuerzas que actúan como un ensamblaje agencial.
33. Lynn Margulis y Dorion Sagan, *What Is Life?*, op. cit., p. 49; mi subrayado.
34. Jean-François Lyotard, *Moralidades posmodernas*, Madrid, Tecnos, 1996, p. 72. [Traducción modificada.]
35. Richard Rorty, *Filosofía y futuro*, Barcelona, Gedisa, 2002, p. 18.
36. También argumentaré, hacia el final del capítulo 2, que la eficacia del moralismo de cara a los problemas sociales está sobrevalorada. El antimoralismo que constituye una de las implicancias de cierto materialismo vital es un juego peligroso de jugar, y no uno que yo desee seguir hasta su extremo lógico. No pretendo eliminar la práctica del juicio moral, sino incrementar la fricción con el reflejo moralizante.
37. Theodor W. Adorno, *Dialéctica negativa*, op. cit., p. 179. De aquí en adelante se cita como *DN* entre paréntesis en el cuerpo del texto.
38. Romand Coles ofrece una sostenida interpretación de Adorno como un teórico de la ética: la dialéctica negativa es una "moralidad del pensamiento" que puede favorecer la generosidad hacia los otros y hacia lo no-idéntico en uno mismo. Coles argumenta que Adorno busca un modo de reconocer y, por consiguiente, mitigar la violencia ocasionada por la conceptualización y el sufrimiento impuesto por el afán de conocer y controlarlo todo. Romand Coles, *Rethinking Generosity: Critical Theory and the Politics of Caritas*, Ithaca, Cornell University Press, 1997, capítulo 2.
39. Adorno describe asimismo este dolor como "la culpa de la vida que en cuanto puro *factum* roba el aliento a otra vida" (*DN*, 333-334).

Coles lo llama el "persistente malestar que demanda nuestros esfuerzos críticos" (Romand Coles, *Rethinking Generosity*, op. cit., p. 89). Adorno no desarrolla ni defiende su afirmación según la cual el dolor del fracaso conceptual puede provocar o motivar una voluntad ética de remediar el dolor de la injusticia social. Pero indudablemente se necesita algún tipo de defensa, pues la historia ha demostrado que incluso si los tormentos de la no-identidad suscitan en el yo la idea de que "las cosas deben cambiar", este despertar moral no siempre da lugar a una "praxis socialmente transformadora". En otras palabras, además de la brecha entre concepto y cosa parece haber una segunda brecha que necesita ser atendida: la brecha entre reconocer el sufrimiento de los otros y comprometerse con una acción de mejora. En otra parte he argumentado que una fuente de la energía que se requiere es el amor por el mundo o un encantamiento con el mundo de la materialidad vital; Adorno vio un mayor potencial ético en el sufrimiento y en la conciencia de la pérdida. Desdeñó "el paso a la afirmación", sosteniendo que la experiencia de la "plenitud de la vida [...] no puede separarse de [...] un ansia que comporta un acto de violencia y una subyugación [...]. No existe ninguna plenitud sin bravuconería" (DN, 353, 346-347). La no-identidad es sombría y taciturna, dándose a conocer con la menor distorsión allí donde adquiere la forma de un inarticulado sentimiento de resistencia, sufrimiento o dolor. Desde la perspectiva del materialista vital, Adorno vacila en el umbral de lo que Thomas Dumm ha descrito como "la agobiante sensación de pérdida que podría hundirnos cada vez que nos aproximamos a la incognoscible vastedad [de la cosa]" (Thomas Dumm, *Politics of the Ordinary*, op. cit., p. 169).

40. La palabra alemana que usa Adorno es *Vorrang*, que se traduce asimismo como "preponderancia", "preeminencia", "prioridad", "prelación", "precedencia". En la versión inglesa que cita Bennett se la traduce como *preponderance*. [N. del T.]

41. "En una filosofía con pretensiones, el pensamiento de la prelación del objeto es sospechoso [...]. La aseveración de lo contrario [...] quiere conjurar la lacerante sospecha de que lo heterónomo es más poderoso que la autonomía, que ya según la doctrina kantiana no debe poder ser dominada por esa preeminencia. Tal subjetivismo filosófico acompaña ideológicamente a la emancipación del yo burgués" (DN, 179; traducción modificada).

42. La brecha entre el concepto y la cosa nunca puede cerrarse y, de

acuerdo con Albrecht Wellmer, Adorno cree que esta ausencia de reconciliación solo puede ser sobrellevada "en nombre de un absoluto que ciertamente está velado en negro pero que es algo más que nada. Entre el ser y el no-ser de lo absoluto queda una rendija infinitamente delgada, por la que penetra un débil rastro de luz: la luz de un absoluto que tiene que empezar convirtiéndose en absoluto" (Albrecht Wellmer, *Finale de partida: la modernidad irreconciliable*, Madrid, Cátedra, 1996, p. 210; mi subrayado).

43. Agradezco a Lars Tender por alertarme acerca de la dimensión mesiánica del pensamiento de Adorno. Uno puede apreciar aquí la admiración de Adorno hacia Kant, a quien lee como alguien que ha encontrado una forma de atribuir a la trascendencia un papel central, haciéndola al mismo tiempo inaccesible por principio: "Lo que la esencia finita dice sobre la trascendencia es la apariencia de esta, aunque, como bien advirtió Kant, esta es una apariencia necesaria. De ahí la incomparable relevancia metafísica que tiene la salvación de la apariencia, objeto de la estética" (DN, 360; traducción modificada). Para Adorno, "[a] eso empuja la idea de verdad, entre las metafísicas la suprema. Quien cree en Dios no puede por tanto no creer en él. La posibilidad a que se refiere el nombre divino la retiene el que no cree" (DN, 367). De acuerdo con Coles, para Adorno no importa si el reino trascendente efectivamente existe; lo que importa es la "exigencia [...] depositada en el pensamiento" por su promesa (Romand Coles, *Rethinking Generosity*, op. cit., p. 114).

44. Por supuesto, no hay forma concluyente de probar ni uno ni otro imaginario ontológico. Morton Schoolman sostiene que el enfoque de Adorno, que explícitamente deja abierta la posibilidad del poder divino de la trascendencia, es por tanto preferible a un materialismo que parece clausurar la pregunta. Ver Morton Schoolman, *Reason and Horror: Critical Theory, Democracy, and Aesthetic Individuality*, Nueva York, Routledge, 2001.

45. Lucrecio, *De rerum natura: acerca de la naturaleza de las cosas*, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2020, p. 259.

46. En respuesta a la afirmación de Foucault según la cual "acaso un día el siglo será deleuziano", Deleuze describió su propio trabajo como "ingenuo": "[Foucault] quizá quisiera decir que yo era el más ingenuo de los filósofos de nuestra generación. En todos nosotros se encuentran temas como la multiplicidad, la diferencia, la repetición. Pero yo

propongo conceptos casi en bruto, mientras que otros trabajan con mediaciones. Nunca me ha preocupado la superación de la metafísica. Nunca he abandonado un cierto empirismo [...]. Quizá fuera eso lo que Foucault quería decir: yo no era el mejor, sino el más ingenuo, alguien que hace una especie de *art brut*, por así decir: no el más profundo, sino el más inocente" (Gilles Deleuze, *Conversaciones 1972-1990*, Valencia, Pa. Textos, 2006, p. 76; traducción modificada). Agradezco a Paul Patton por esta referencia.

47. W.J.T. Mitchell, *¿Qué quieren las imágenes?*, op. cit., p. 192.

48. Lucrecio, *De rerum natura*, op. cit., p. 253; mí subrayado [Traducción modificada]. No hay, según Lucrecio, cuerpos o fuerzas sobrenaturales, si en ocasiones parece que tenemos experiencias espirituales, ello se debe solo a que algunos tipos de conjuntos de cuerpos existen por debajo del umbral de la percepción sensorial humana.

49. Louis Althusser, "La corriente subterránea del materialismo del encuentro", en *Para un materialismo aleatorio*, Madrid, Arena, 2002, p. 34. "Sin la desviación y el encuentro los átomos no serían más que elementos abstractos [...]. Hasta el punto de que se puede sostener que la existencia misma de los átomos no les viene más que de la desviación y el encuentro antes del cual no tenían más que una existencia ilusoria" (ibid.).

50. La física de Lucrecio es el fundamento de su rechazo de la religión, de su explicación de la muerte como una reconfiguración de los primeros elementos que se vuelve necesaria dada la esencial motilidad de la materia, y de su recomendación ética acerca de cómo vivir bien mientras uno existe en su actual configuración material.

51. Para Adorno, Heidegger, a causa del "tedio que produce el encarcelamiento subjetivo del conocimiento", llegó al "convencimiento de que lo trascendente a la subjetividad es inmediato para esta sin que sea manchada por el concepto" (DN, 83). Pero no me parece que Heidegger reclame algún tipo de inmediatez. Ver Martin Heidegger, *La pregunta por la cosa*, Buenos Aires, Alfa, 1992.

52. También para Marx el realismo ingenuo era la filosofía a superar. Escribió su tesis doctoral sobre el "materialismo metafísico" de Demócrito, y fue en contra de ese objetivismo ingenuo que finalmente definiría su propio "materialismo histórico". El materialismo histórico

no se contraría en la materia, sino en las estructuras socioeconómicas saturadas de poder humano.

53. Este es el balance que Bill Brown hace de Arjun Appadurai (ed.), *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective* (Cambridge, Cambridge University Press, 1986) en su artículo "Thing Theory", *Critical Inquiry*, vol. 28, n.º 1, 2001, pp. 6-7.



El poder-cosa tiene quizá la ventaja retórica de traer a la mente la imagen infantil del mundo como algo repleto de todo tipo de seres animados, algunos de ellos humanos y otros no, algunos orgánicos y otros no. Pone de relieve una eficacia de los objetos que excede los significados, los designios o los propósitos humanos que esos objetos expresan o a los que sirven. Así pues, puede que el poder-cosa sea un buen punto de partida para pensar más allá de la dicotomía vida-materia, el principio organizacional predominante en la experiencia adulta. La desventaja del término, no obstante, es que a su vez tiende a sobrevalorar el carácter de cosa o la estabilidad fija de la materialidad, mientras que mi objetivo es teorizar una materialidad que es fuerza tanto como entidad, energía tanto como materia, intensidad tanto como extensión. Aquí el término *a-fuera* puede resultar más apropiado. Las piedras de Spinoza, lo absolutamente Salvaje, las rezumantes Meadowlands, el movedizo Odradek, el mudable *deodand*, una mineralidad procesual, una inconmensurable no-identidad: ninguna de estas cosas

son objetos pasivos o entidades estables (aunque tampoco son sujetos intencionales).¹ Por el contrario, todas ellas hacen referencia a materiales vibrantes.

Una segunda desventaja del poder-cosa, relacionada con la anterior, es su latente individualismo, en el sentido de que la figura de la "cosa" se presta a una comprensión atomista antes que congregacional de la agencia. Si bien el cuerpo o el fragmento más pequeño o simple puede que, en efecto, exprese un impulso vital, un *conatus* o un *clinamen*, en realidad el actante nunca actúa solo. Su eficacia o agencia depende siempre de la colaboración, de la cooperación o de la interferencia interactiva entre muchos cuerpos o fuerzas. El concepto de agencia cambia notablemente una vez que nos representamos las cosas no-humanas menos como construcciones sociales y más como actores, y una vez que a los propios humanos se los estudia no como seres autónomos sino como materialidades vitales.

En este capítulo intentaré desarrollar una teoría de la agencia *distributiva* por medio del examen de una situación de la vida real: un apagón que afectó a cincuenta millones de personas en Norteamérica en 2003. Presentaré un análisis de la red de energía eléctrica entendida como un ensamblaje agencial. ¿Cómo se relaciona la agencia de los ensamblajes con las teorías más habituales de la acción, tales como aquellas que se centran en la voluntad o la intencionalidad humana, o en la intersubjetividad, o en las estructuras (humanas) sociales, económicas o discursivas? ¿Y cómo una concepción de la agencia en cuanto unión de elementos humanos y no-humanos trastocaría las nociones arraigadas acerca de la responsabilidad moral y política?

Dos conceptos filosóficos son importantes para mi respuesta a estas preguntas: la idea de cuerpos "afectivos" de Spinoza y la de "agenciamiento" de Gilles Deleuze y Félix Guattari. Por lo cual presentaré brevemente estos

conceptos antes de pasar a un relato del apagón que trata de tomarse en serio el a-fuera y mantenerse fiel a la cualidad distributiva de la "agencia".

CUERPOS AFECTIVOS

Los cuerpos conativos de Spinoza son también cuerpos *asociativos* o –se podría decir incluso– *sociales*, en el sentido de que cada uno de ellos, por su propia naturaleza de cuerpo, está continuamente afectando a y siendo afectado por otros cuerpos. Deleuze explica este punto: el poder que un cuerpo tiene para afectar a otros cuerpos supone la "correspondiente e inseparable" capacidad de ser afectado; hay "dos potencias igualmente actuales, potencia de actuar y potencia de padecer, que varían en razón inversa, pero cuya suma es constante y constantemente efectuada".² El cuerpo conativo, propenso al encuentro, surge en el contexto de una concepción ontológica según la cual todas las cosas son "modos" de una "sustancia" común.³ Ninguna cosa específica ("un zapato, un barco, un repollo, un rey" –para usar la lista de Martin Lin–,⁴ o un guante, una rata, una tapa y la narradora humana de su vitalidad –para usar mi lista–) es ni sujeto ni objeto, sino un "modo" de lo que Spinoza llama "*Deus sive Natura*" (Dios o la Naturaleza).⁵

A su vez, Spinoza sostiene que todo modo es en sí mismo un mosaico o ensamblaje de muchos cuerpos simples o, tal como lo formula Deleuze, para Spinoza "no hay modo existente que no esté compuesto de una cantidad muy grande de partes extensivas", partes que "le llegan de más allá".⁶ Resulta interesante que también Lucrecio concibiera el mosaico como la forma en que las cosas esencialmente son: "Conviene, también, en estas cosas tener [...] grabado y guardado en la mente memoriosa, que no existe nada que esté compuesto de elementos primeros de

un único género, cuya naturaleza se muestra ante los ojos, ni ninguna cosa que no exista a partir de la mezcla de los elementos seminales". Lucrecio vincula el grado de diversidad interna con el grado de *potestad* que posee la cosa: "Y cualquier cosa que posea en sí muchas más fuerzas y potestades, así enseña que son muchísimos los géneros de los elementos primeros en sí mismos, y variadas sus formas".⁷ Como habremos de ver, Spinoza argumenta de manera similar.

Para Spinoza, tanto los cuerpos simples (a los cuales quizá convenga denominar *protocuerpos*) como los modos complejos o los mosaicos que ellos forman son conativos. En el caso de aquellos, el conato se expresa como una obstinación o como una tendencia inercial a persistir; en el caso de un cuerpo complejo o modo, el conato hace referencia al esfuerzo necesario para conservar la relación específica de "movimiento y reposo" que se alcanza entre sus partes, una relación que define al modo como tal.⁸ Esta conservación no es un proceso de mera repetición de lo mismo, ya que implica una continua invención: puesto que cada modo padece las acciones que sobre él ejercen los otros modos, acciones que alteran la relación de movimiento y reposo que caracteriza a cada modo, cada uno de ellos, si es que ha de persistir, debe procurarse nuevos encuentros a fin de compensar creativamente las alteraciones o afecciones que padece. Por lo tanto, ser un "modo" significa formar alianzas y entrar en ensamblajes: mod(o)ificar y ser modificado por otros modos. El proceso de modificación no está bajo el control de ningún modo en particular –ninguno de ellos es un agente en el sentido jerárquico–. Tampoco es un proceso que carezca de tensión, pues cada modo compite con y contra las afecciones (cambiantes) de (un conjunto cambiante de) otros modos, estando sujeto entretanto al factor de azar o de contingencia inherente a todo encuentro.⁹

La sustancia conativa se convierte en cuerpos confederados, esto es, en cuerpos complejos que a su vez se congregan unos con otros en la búsqueda de incrementar su potencia. Spinoza cree, por ejemplo, que es tanto mejor para un cuerpo el hecho de poder asociarse con muchos tipos de cuerpos "porque cuanto más apto es un cuerpo para ser afectado y afectar de múltiples maneras a los cuerpos externos, más apta es el alma para pensar".¹⁰

La idea clave que quiero extraer de la rica y discutible filosofía de Spinoza, una idea que pondré al servicio de un materialismo vital, es la siguiente: los cuerpos aumentan su potencia *en o en cuanto que ensamblaje colectivo*. Lo que esto implica para el concepto de *agencia* es que la eficacia o la efectividad a la que ese término tradicionalmente ha referido ahora se distribuye a lo largo de un campo ontológicamente heterogéneo, no siendo ya una capacidad localizada en un cuerpo humano o en un colectivo producido (solo) por esfuerzos humanos. Las frases que componen el presente libro también surgieron de la agencia confederada de numerosos y afanosos macro y micro actantes: de "mis" recuerdos, intenciones, contiendas, bacterias intestinales, anteojos y azúcar en sangre, así como del teclado de plástico de la computadora, del canto del pájaro desde la ventana abierta y del aire o las partículas en la habitación, para nombrar solo algunos de los participantes. Lo que está operando aquí en la página es un conglomerado animal-vegetal-mineral-sonoro con un grado y duración de potencia específicos. Lo que está operando aquí es eso que Deleuze y Guattari denominan "agenciamiento".

¿QUÉ ES UN ENSAMBLAJE/AGENCIAMIENTO?

A finales del siglo XX, a mucha gente le pareció que el escenario en el que las cosas suceden –eso que los militares llaman el "teatro de operaciones"– se había

expandido drásticamente. Había tenido lugar la "globalización", y la Tierra misma se había vuelto el espacio de los acontecimientos. Las partes de este enorme todo estaban íntimamente interconectadas, a la vez que eran altamente conflictivas. Este hecho –la coexistencia de la mutua dependencia con la fricción y la violencia entre las partes– exigía nuevas conceptualizaciones de la relación parte-todo. Los modelos organicistas, en los cuales cada uno de los miembros sirve obedientemente al todo, eran claramente obsoletos. Se presentaron múltiples nuevas formas de nombrar el tipo de relación que se produce entre las partes de un todo tan volátil como, de alguna manera, funcional: red, malla, imperio.¹¹ El término que elijo para caracterizar este espacio-acontecimiento y el modo en que se estructura es, siguiendo a Deleuze y Guattari, el de *ensamblaje*.

Los ensamblajes son agrupamientos *ad hoc* de elementos diversos, de toda clase de materiales vibrantes. Son confederaciones vivas, palpitantes, que tienen la capacidad de funcionar a pesar de la persistente presencia de energías que las socavan desde dentro. Tienen topografías irregulares, debido a que algunos de los puntos en los cuales los distintos afectos y cuerpos cruzan sus caminos son más densamente transitados que otros, de manera que el poder no se distribuye por igual en toda su superficie. Los ensamblajes no están gobernados por ninguna cabeza central: ninguna materialidad o tipo de material específico tiene suficiente competencia como para determinar consistentemente la trayectoria o el impacto del grupo. Los efectos generados por un ensamblaje son más bien propiedades emergentes, en el sentido de que su habilidad para hacer que algo suceda (una nueva declinación del materialismo, un apagón, un huracán, una guerra contra el terrorismo) no equivale a la suma de la fuerza vital de cada materialidad considerada por separado. Cada miembro y protomiembro del ensamblaje posee una cierta

fuerza vital, pero también existe una efectividad que es propia del agrupamiento en cuanto tal: una agencia del ensamblaje. Y, precisamente porque cada miembro-actante conserva un pulso energético ligeramente "desconectado" del pulso del ensamblaje, el ensamblaje no es nunca un bloque impasible, sino un colectivo abierto, una "suma no totalizable".¹² Así pues, el ensamblaje no solo tiene una historia de formación distintiva, sino también un ciclo de vida finito.¹³

La red eléctrica ofrece un buen ejemplo de un ensamblaje. Consiste en un conjunto material de piezas electrificadas que efectivamente se han asociado, manteniéndose a la suficiente proximidad y coordinación como para producir determinados efectos. Los componentes del ensamblaje funcionan de manera conjunta, aunque su coordinación no alcanza el nivel de un organismo. Antes bien, su gelificación perdura junto a las energías y las partes que emanan de él y lo alteran desde dentro. Y, lo más importante para mis intereses, los componentes de este ensamblaje, a pesar de que incluyen a los humanos y a sus construcciones (sociales, legales, lingüísticas), también incluyen algunas cosas no-humanas sumamente activas y poderosas: electrones, árboles, viento, fuego, campos electromagnéticos.

La imagen de cuerpos afectivos que forman ensamblajes me permitirá subrayar algunas de las limitaciones de las teorías de la acción centradas en lo humano, así como investigar algunas de las implicancias prácticas –para los estudios en ciencias sociales y para la cultura pública– de una teoría de la acción y de la responsabilidad que traspasa la división entre lo humano y lo no-humano.

EL APAGÓN

Al día siguiente del apagón, el *International Herald Tribune* reportó que

el vasto pero tenebroso entramado del tendido eléctrico, las plantas eléctricas y las subestaciones conocido como 'la red' es el más grande artilugio jamás construido [...]. El día jueves [14 de agosto de 2003], el corazón de la red palpó [...] a causa de complicaciones que nadie podía comprender del todo, ni siquiera los expertos -[la red] vive y de vez en cuando muere siguiendo sus propias y misteriosas reglas-.¹⁴

Decir que "el corazón de la red palpó" o que "la red vive y muere siguiendo sus propias reglas" es antropomorfizar. Pero, como habré de argumentar en el capítulo 8, antropomorfizar tiene sus virtudes. Aquí sirve para señalar lo inadecuado de entender la red simplemente como una máquina o una herramienta, esto es, como una serie de piezas fijas organizadas desde fuera que cumple con un propósito externo.

Para el materialista vital, la red eléctrica se entiende mejor si se la concibe como una mezcla volátil de carbón, sudor, campos electromagnéticos, programas informáticos, flujos de electrones, afanes de lucro, calor, estilos de vida, combustible nuclear, plástico, fantasías de dominio, estática, legislación, agua, teoría económica, cable y madera -por nombrar solo algunos de los actantes-. Siempre existe algún tipo de fricción entre las partes, pero, durante esos días de agosto de 2003 en los Estados Unidos y Canadá, la disonancia fue tan grande que la cooperación se volvió imposible. El apagón de Norteamérica fue el punto final de una reacción en cadena: colapsos de tensión, interrupciones automáticas por parte de la red y decisiones y omisiones humanas. La red incluye múltiples válvulas y disyuntores que desconectan determinadas partes del ensamblaje siempre que estas se vean amenazadas por un calor excesivo. Las centrales eléctricas, por ejemplo, se apagan justo antes de entrar en la "excitación plena",¹⁵ al igual que cuando el "voltaje del sistema se ha vuelto

demasiado bajo como para proveer de energía al propio equipo auxiliar del generador, compuesto de ventiladores, pulverizadores de carbón y bombas".¹⁶ Lo que parece haber sucedido ese día de agosto es que distintas interrupciones en los generadores de Ohio y Michigan, inicialmente no relacionadas entre sí, hicieron que el patrón del flujo de electrones cambiara en todo el tendido eléctrico, lo cual, tras una serie de eventos -incluyendo un incendio forestal que quemó una línea de transmisión y luego varios encuentros entre los cables y los árboles-, condujo a una sucesiva sobrecarga de otras líneas y a una escalada en los cortes de energía. Una central tras otra se fue separando de la red, ejerciendo cada vez más presión sobre las que quedaban. En un lapso de un minuto, "veinte generadores (cargados a 2174 MW) se desconectaron del tendido a lo largo del lago Erie".¹⁷

Los investigadores todavía no entienden por qué la reacción en cadena se detuvo, luego de afectar a cincuenta millones de personas en un radio de aproximadamente veinticuatro mil kilómetros cuadrados y dejar fuera de servicio a más de cien centrales eléctricas, incluyendo veintidós reactores nucleares.¹⁸ El informe de la U.S.-Canada Power Outage Task Force [Equipo de trabajo sobre los cortes de energía de los Estados Unidos y Canadá] tenía más certezas acerca de cómo se habían desencadenado los hechos, insistiendo en una diversidad de focos agenciales.¹⁹ Entre estos focos se encontraban la *electricidad*, con su diferenciación interna entre energía "activa" y "reactiva" (más abajo diré algo más sobre esto); las *centrales eléctricas*, con un reducido personal humano pero sobreprotectoras en lo que respecta a sus mecanismos; los *cables de transmisión*, que solo soportan el exceso de calor hasta el momento en que se rehúsan a transmitir el flujo de electrones; un *incendio forestal* en Ohio; la empresa FirstEnergy de Enron y otras corporaciones que comercializan la energía, las cuales, por medios

legales e ilegales, habían estado ordeñando la red sin el debido mantenimiento de su infraestructura; los consumidores, cuya demanda de electricidad se incrementa y es alentada a incrementarse por parte del gobierno, sin preocupación alguna por las consecuencias; y la Federal Energy Regulatory Commission [Comisión Federal Reguladora de la Energía], cuya Ley de Política Energética de 1992 desreguló la red, separando la generación de electricidad de su transmisión y distribución y favoreciendo su privatización. Permítanme decir algo más acerca del primero y el último de estos cuerpos conativos involucrados en el ensamblaje.

En primer lugar, lo no-humano: la electricidad. La electricidad es un flujo de electrones avanzando en una corriente que se mide en amperes; la fuerza de esa corriente (la presión que la impulsa a través de los cables) se mide en voltios. En un sistema como la red norteamericana, la corriente eléctrica y el voltaje están oscilando constantemente como un par de olas.²⁰ Cuando las dos olas coinciden entre sí (subiendo y bajando exactamente al mismo tiempo), una de ellas tiene lo que se llama energía activa, o el tipo de energía más utilizado por las lámparas, los secadores de pelo y otros electrodomésticos. Pero algunos aparatos (como los motores eléctricos de las heladeras y de los acondicionadores de aire) a vez dependen de lo que se llama energía reactiva, en la cual las olas no están sincronizadas. Aunque no ayuda a hacer girar físicamente un motor, la energía reactiva es esencial para la energía activa que la acompaña, pues mantiene el voltaje (la presión de electricidad) necesario para alimentar el campo electromagnético que requiere el sistema considerado como un todo. Se produce un déficit cuando hay demasiados aparatos que demandan energía reactiva. Para entender cómo ocurrió el déficit necesitamos tomar en cuenta a los otros actantes, entre ellos la Comisión Federal Reguladora de la Energía.

En 1992, la Comisión consiguió que el Congreso de los Estados Unidos apruebe una legislación que separaba la producción de electricidad de su distribución; ahora las compañías podían comprarle la electricidad a una central eléctrica ubicada en determinada región del país y vendérsela a empresas de servicios públicos ubicadas en lugares geográficamente distantes. Esto incrementó enormemente el comercio a larga distancia de la energía eléctrica —así como la carga sobre los cables de transmisión—. Pero aquí está el problema: "Dado que se electrifican cada vez más, las líneas de transmisión consumen más cantidad de la energía reactiva que se necesita para mantener el voltaje de transmisión adecuado".²¹ La energía reactiva no viaja bien y se disipa a medida que crece la distancia, de manera que lo mejor es que se genere cerca del lugar en el que va a ser utilizada.²² En términos técnicos, las centrales eléctricas son perfectamente capaces de producir cantidades extra de energía reactiva, pero carecen del incentivo financiero para hacerlo, pues la producción de energía reactiva reduce la cantidad de energía vendible que se produce. Además, bajo las nuevas regulaciones, las empresas de suministro de energía no pueden obligar a las plantas generadoras a producir las cantidades necesarias reactiva.²³

La energía reactiva, vital para toda la red, resultó ser un bien básico no rentable, y por lo tanto empezó a escasear. Aquí se puso de manifiesto eso que Garrett Hardin ha denominado la "tragedia de los bienes comunes". Si bien para cada usuario de energía reactiva es racional aumentar su demanda del bien básico gratuito, el efecto conjunto es irracional en el sentido de que destruye la fuente que produce ese bien básico: en un mundo de recursos finitos, "la libertad en los bienes comunes conlleva la ruina para todos".²⁴ El déficit de energía reactiva fue un efecto imprevisto por parte de los defensores de regulaciones que creaban un enorme mercado de comercio energético a

escala continental. Sus acciones tuvieron consecuencias no deseadas o, para decirlo con el vocabulario del materialista vital, estaban sujetas a la "ligera sorpresa de la acción". La frase es de Bruno Latour, y hace referencia a una efectividad propia de la acción en sí misma, una efectividad que se origina en el hacer y es, por lo tanto, independiente de toda intención, tendencia o característica de los actantes: "No hay objeto, no hay sujeto [...]. Pero sí hay acontecimientos. Yo nunca *actúo*; siempre me veo ligeramente sorprendido por lo que hago".²⁵

La ligera sorpresa de la acción, sostiene Latour, tampoco se restringe a la acción humana: "Lo que actúa a través de mí también se ve sorprendido por lo que yo hago, por encontrar de pronto la oportunidad de mutar, de cambiar y de bifurcar".²⁶ En el caso en cuestión, la electricidad también fue un actante, y sus esfuerzos también produjeron efectos aleatorios. Por ejemplo, "en el caso de un envío de energía desde el noroeste del Pacífico hacia Utah, el 33% del envío pasa por el Sur de California y el 30% por Arizona—lejos de cualquier vía contractual imaginable—. "²⁷ Y, en agosto de 2003, luego de que "las líneas de transmisión que se extienden a lo largo de la orilla del lago Erie se desconectaran, la energía que había estado circulando por esa vía" modificó su comportamiento de manera drástica y sorpresiva: "*Inmediatamente cambió de dirección y empezó a discurrir en un gigante bucle en sentido antihorario desde Pennsylvania hasta Nueva York, Ontario y Michigan*".²⁸ Procurando minimizar la responsabilidad de la empresa en el apagón, un vocero de FirstEnergy —la compañía con base en Ohio cuya central de energía ubicada en la ciudad de Eastlake fue un primer actante en la sucesión de los hechos y un primer blanco de las críticas— dijo que cualquier tipo de análisis tenía que "tomar en consideración importantes e imprevistos movimientos energéticos de sur a norte que eran parte de un fenómeno conocido como 'flujos circulares', los cuales ocurren cuando la energía

toma una ruta desde el productor hasta el comprador que es diferente de la que estaba prevista".²⁹ La electricidad, o la corriente de materialidades vitales llamadas electrones, está siempre en movimiento, siempre yendo hacia alguna parte, aunque el lugar de destino no es enteramente previsible. La electricidad a veces va a donde la enviamos y otras veces elige su ruta sobre la marcha, en respuesta a los otros cuerpos con los que se encuentra y a las sorpresivas oportunidades para acciones e interacciones que ellos le proporcionan.

En este relato parcial del apagón, la agencia, considerada ahora como algo que se distribuye a lo largo de un *continuum*, emana de múltiples sitios o de numerosos focos: desde un flujo de electrones fuera de lo común y un incendio espontáneo hasta los miembros del congreso y su fe neoliberal en la autorregulación del mercado. ¿Cómo se relaciona esta perspectiva con otras concepciones acerca de lo que un agente es y es capaz de hacer?

EL SUJETO VOLITIVO Y EL ÁMBITO INTERSUBJETIVO

He venido sugiriendo que no se trata tanto de un hacedor (un agente) detrás del hecho (el apagón) como de un hacer y de un efectuar llevado a cabo por parte de un ensamblaje humano/no-humano. Esta federación de actantes es una criatura a la cual el concepto de responsabilidad moral se ajusta solo vagamente y a la cual no se podrá culpabilizar del todo. Un cierto carácter vago y resbaladizo, a menudo inadvertido, es propio asimismo de las nociones de agencia más centradas en lo humano. San Agustín, por ejemplo, vinculaba la noción de agencia moral con el libre albedrío, pero la voluntad humana, como muestra en sus *Confesiones*, está dividida contra sí misma tras la caída: la voluntad quiere incluso si otra parte de la voluntad se opone a ese querer. A su vez, los agentes

volitivos pueden actuar libremente solo en favor del mal: nunca son capaces de promulgar el bien por sí mismos, pues eso requiere de la intervención de la gracia divina, una fuerza que está más allá del control humano. Por lo tanto, la agencia no es en San Agustín una idea tan clara o un poder autosuficiente.³⁰

Tampoco lo es en Immanuel Kant. Kant aspiraba a definir la agencia en términos de la voluntad autónoma de la persona que se somete a la ley moral (cuya forma está inscrita en la razón humana). Pero, como lo ha estudiado William Connolly, también Kant finalmente descubrió que la voluntad está dividida contra sí misma, esta vez por una "propensión" innata al mal, según la cual la voluntad obedece a máximas que se derivan de las inclinaciones.³¹ No es meramente que la voluntad luche contra la presión de una "sensibilidad" involuntaria: la propensión al mal reside dentro de la propia voluntad. La agencia humana se presenta una vez más como un concepto molesto, aunque sus enredos y dilemas son fáciles de superar cuando las alternativas se reducen o bien a una agencia humana libre, o bien a una materia pasiva y determinista.

Algunas explicaciones neokantianas de la agencia enfatizan la intencionalidad (el poder de formular y ejecutar intenciones) más que la voluntad moral, pero aquí la pregunta es si otras fuerzas existentes en el mundo se aproximan a algunas de las características del comportamiento intencional o deliberado por parte de los humanos.³² Puede que el reconocimiento de algo de este tipo, de una especie de poder-cosa, esté operando en el debate "agencia versus estructura" en las ciencias sociales, de acuerdo con el cual las estructuras son descritas como entidades poderosas que funcionan con y contra los propósitos humanos. Pero la categoría de "estructura" en última instancia es incapaz de darle a la fuerza de las cosas su debida importancia: una estructura puede actuar solo negativamente, como una limitación para la

agencia humana, o bien pasivamente, como un trasfondo o contexto que la propicia. La acción activa o agencia es propia únicamente de los humanos: "Todos están de acuerdo en que la agencia refiere a las decisiones intencionales que los hombres y mujeres toman al emprender acciones tendientes al cumplimiento de sus metas", aun cuando "estos actores sean seres socialmente constituidos que están inmersos en entornos socioculturales y ecológicos que definen sus metas a la vez que condicionan sus acciones".³³ Los actores están "socialmente constituidos", pero el poder "constitutivo" o productivo de las estructuras deriva de las voluntades humanas o de las intenciones al interior de ellas. No hay una agencia propia de los ensamblajes, solo la efervescencia de la agencia de individuos que actúan por su cuenta o de manera conjunta unos con otros. Las estructuras, los entornos y los contextos influyen en los resultados, pero no son exactamente materia vibrante.

Lo mismo vale, según creo, para la teoría fenomenológica de Maurice Merleau-Ponty. Su *Fenomenología de la percepción* fue concebida para evitar darle demasiado peso a la voluntad, a la intencionalidad o a la razón humana. En lugar de ello, se enfocaba en el carácter encarnado de la acción humana, analizándolo mediante su concepto de intencionalidad motriz,³⁴ así como en las contribuciones agenciales del ámbito intersubjetivo.³⁵ Diane Coole, retomando la tarea de Merleau-Ponty, reemplaza el agente discreto y su "individualismo residual" por un "espectro" de "capacidades agenciales" alojadas a veces en personas individuales, a veces en procesos psicológicos o en la intencionalidad motriz de los humanos, y otras veces en las estructuras sociales humanas o el "intermundo": "En un polo [del espectro de las capacidades agenciales] ubico los procesos corporales pre-personales, no-cognitivos; en el otro, los procesos transpersonales, intersubjetivos que constituyen las instancias de un intermundo. Entre ambos

polos se encuentran las singularidades: fenómenos con una identidad relativamente individual o colectiva".³⁶

El intento de Coole de desalojar la agencia de su anclaje exclusivo en el sujeto individual, racional, es una importante piedra angular para mi intento de ampliar aún más el espectro: más allá de los cuerpos humanos y de los ámbitos intersubjetivos, en dirección a las materialidades vitales y a los ensamblajes humanos/no-humanos que ellas forman. Pues, si bien el espectro de Coole no le concede ningún privilegio especial al individuo humano, reconoce solo los poderes humanos: procesos biológicos y neurológicos humanos, personalidades humanas, prácticas sociales e instituciones humanas. Coole restringe el espectro de este modo porque está interesada en un tipo específicamente político de agencia, y para ella la política es un asunto exclusivamente humano. En este punto disiento y, como argumentaré en el capítulo 7, es posible demostrar la importancia de incluir a los no-humanos en la mezcla. La prevención de apagones futuros, por ejemplo, dependerá de una serie de esfuerzos colaborativos: el Congreso tendrá que armarse de valor para oponerse a esas demandas de la industria que entran en conflicto con un bien más fundamental, pero la energía reactiva también tendrá que hacer su parte, con la condición de que no se le exija que viaje demasiado lejos. El materialismo vital procura efectuar un desplazamiento del sujeto humano más radical que el que ha efectuado la fenomenología, aun cuando el propio Merleau-Ponty parecía estar avanzando en esta dirección en su inacabado libro *Lo visible y lo invisible*.

Ese libro comienza a desbaratar la presunción de que la humanidad es la única o la última depositaria de la agencia. Lo mismo hace Latour en *Aramis*, donde muestra cómo los autos, la electricidad y los imanes de un sistema experimental de transporte masivo en París actuaron positivamente (y no solo como una limitación) a la par de las

actividades de cuerpos, palabras y regulaciones humanas e intersubjetivas.³⁷ Los trabajos posteriores de Latour insisten en convocar a las personas a imaginar para las cosas otros roles aparte del de portadoras de la necesidad, o el de vehículos "plásticos" para la "ingenuidad humana", o el de "una simple pantalla en blanco que corrobora la diferenciación de la sociedad".³⁸

El materialista vital tiene que reconocer el hecho de que diferentes materialidades, compuestas de diferentes conjuntos de protocuerpos, expresarán diferentes poderes. Los humanos, por ejemplo, pueden experimentarse a sí mismos como seres que se forman intenciones y que se distancian de sus acciones a fin de reflexionar sobre ellas. Pero incluso aquí puede que sea pertinente observar hasta qué punto la reflexividad intencional es también un producto de la interacción de fuerzas humanas y no-humanas. Bernard Stiegler hace exactamente esto en su estudio acerca de cómo el uso de herramientas dio lugar a un ser dotado de un adentro, esto es, de un paisaje psicológico, de una interioridad. Stiegler sostiene que la reflexión consciente en los (proto)humanos surgió inicialmente con el uso de herramientas de piedra, dado que la materialidad de la herramienta actuaba como un marcador externo de una necesidad pasada, como un "archivo" de su función. La herramienta de piedra (su textura, su color, su peso), al dirigir la atención hacia su uso proyectado y recordado, produjo el primer hueco de reflexión.³⁹ La humanidad y la no-humanidad siempre han ejecutado entre sí un intrincado baile. Nunca hubo un tiempo en el que la agencia humana no fuera otra cosa que una red interconectada de humanidad y no-humanidad; hoy en día se ha vuelto más difícil ignorar esta interpenetración.

EFICACIA, TRAYECTORIA, CAUSALIDAD

Theodor Adorno afirmaba que no es posible "des-compo-ner" o analizar un concepto en sus partes constitutivas; uno solo podría "rodear" al concepto, quizás hasta ma-rearse o llegar al punto en que la no-identidad con lo real ya no pueda ser ignorada. Lo que también ocurre a medida que uno rodea al concepto es que va saliendo a la luz un conjunto de conceptos relacionados, a la manera de un enjambre de asociaciones. En el caso de la agencia, estos conceptos incluyen (entre otros) los de eficacia, tra-yectoria y causalidad.⁴⁰

La eficacia apunta a la creatividad de la agencia, a una capacidad de hacer que algo nuevo aparezca o su-ceda. En la tradición que define la agencia como capa-cidad *moral*, tales efectos nuevos son entendidos como algo que sobreviene a raíz de un plan o una intención previa, pues la agencia "supone no el mero movimiento, sino el movimiento voluntario o intencionado, donde el movimiento solo puede ser algo querido o intencionado por un *sujeto*".⁴¹ Una teoría de la agencia distributiva, por el contrario, no plantea al sujeto como la causa principal de un efecto. En lugar de ello, lo que hay es siempre un enjambre de vitalidades en juego. La tarea pasa a ser iden-tificar los contornos del enjambre y el tipo de relaciones que se producen entre sus partes. Representarse la fuente generadora de efectos como un enjambre equivale a ver las intenciones humanas como estando siempre en com-petencia y en confederación con muchos otros esfuerzos, pues la intención es como una piedra que se arroja a una laguna, o como una corriente eléctrica que se transmite a través de un cable o una red neuronal: vibra y se fusio-na con otras corrientes, a fin de afectar y ser afectada. Esta forma de entender la agencia no niega la existencia de esa fuerza propulsora que es la intencionalidad, pero sí la concibe como el menos definitivo de los resultados.

Aloja las conexiones entre la eficacia y el sujeto moral, acercando la eficacia a la idea del poder de introducir una diferencia que exige una respuesta. Y este poder, según afirmo siguiendo a Spinoza y a otros, es un poder que también poseen los cuerpos no-humanos.

Además de estar ligada a la idea de eficacia, la agencia está ligada, a su vez, a la idea de una trayectoria, una direccionalidad o movimiento por el cual algo se *aleja* de un determinado lugar, aun cuando sea incierto o ni siquiera exista un otro lugar hacia el cual se dirige. La filosofía moral se ha representado este tránsito como una finalidad o como una acción orientada hacia metas que se vincula con una mente (humana o divina) capaz de elección e intención, pero Jacques Derrida ofrece una al-ternativa a esta forma de pensar centrada en la concien-cia, al concebir la trayectoria como una "mesianicidad". La mesianicidad es la cualidad *promisoria* y abierta de una afirmación, de una imagen o de una entidad. Esta promesa indeterminada es para Derrida la condición de posibilidad misma de la fenomenalidad: las cosas en el mundo solo se nos pueden aparecer en la medida en que nos ator-mentan y nos mantienen en suspenso, aludiendo a una plenitud que se encuentra en otro lugar, a un futuro que aparentemente está por venir. Para Derrida, este pagaré nunca es y nunca puede ser canjeado: el "estar lanzado hacia el acontecimiento" nunca encuentra respiro. Estar vivo es estar a la espera "de un acontecimiento, de un 'arribante' que, para 'llegar', debe desbordar y sorprender toda anticipación determinante".⁴² Al designar la promesa incumplible como la condición de la aparición de todas las cosas, Derrida le brinda al materialista vital una vía para afirmar la existencia de una cierta trayectoria o impulso hacia los ensamblajes sin la necesidad de insinuar una intencionalidad o finalidad.

El tercer elemento en el enjambre agencial es quizás el más difuso de todos: la causalidad. Si la agencia es

distributiva o confederada, entonces los ejemplos de causalidad eficiente, con su cadena de cuerpos simples que actúan como el único impulso hacia el efecto siguiente serán sobremanera infrecuentes. ¿Es George W. Bush la causa eficiente de la invasión a Irak por parte de los Estados Unidos? ¿Lo es Osama bin Laden? Si uno amplía el horizonte temporal de la acción apenas más allá de la temporalidad del instante, la causalidad de tipo lineal⁴³ se tambalea. Junto a y al interior de los agentes humanos singulares existe un conjunto heterogéneo de actantes que poseen grados parciales, superpuestos y conflictivos de poder y efectividad.

Aquí la causalidad es emergente antes que eficiente, fractal antes que lineal. En lugar de un efecto que obedece a algo que lo determina, uno encuentra circuitos en los cuales efecto y causa alternan sus posiciones y se rebasan recíprocamente. Si la causalidad eficiente procura clasificar los actantes involucrados, considerando a algunos de ellos como causas externas y a otros como efectos derivados, la causalidad emergente pone el foco en el proceso entendido como un actante en sí mismo, como algo que posee en sí distintos grados de capacidad agencial. De acuerdo con Connolly,

la causalidad emergente es causal [...] en el sentido de que un movimiento en [un...] nivel tiene efectos en otro nivel. Pero es emergente en el sentido de que, en primer lugar, el carácter de la [...] actividad no es cognoscible [...] en detalle con anterioridad a los efectos que emergen en el segundo nivel. [Por otro lado...], los nuevos efectos se *infunden* [...] en la organización misma del segundo nivel [...], a tal punto que [...] no se puede decir que la causa sea completamente distinta del efecto generado [...]. [En tercer lugar...], entre el primer y el segundo nivel opera una serie de bucles de retroalimentación tendientes a producir el resultado estabilizado. El

nuevo emergente está moldeado no solo por las fuerzas externas que se infunden en él, sino también por sus propias capacidades de recepción y autoorganización previamente no explotadas.⁴⁴

Esta sensación de una fusión entre causa y efecto también queda de manifiesto en el uso habitual de la palabra *agente*, la cual puede referir tanto a un sujeto humano que es el autor único y original de un efecto (como en "agente moral") como a alguien o algo que es el mero vehículo o el conducto pasivo de la voluntad de otro (como en "agente literario" o "agente de seguros").

Si el lenguaje ordinario intuye la existencia de una modalidad de agencia no lineal, no jerárquica, no centrada en el sujeto, Hannah Arendt la demuestra explícitamente al distinguir entre "causa" y "origen" en su análisis del totalitarismo. La causa es un iniciador de efectos singular, estable y magistral, mientras que el origen es un ordenador de fuerzas complejo, móvil y heterónomo:

Los elementos del totalitarismo encierran en sí sus orígenes, si por "orígenes" no entendemos "causas". La causalidad, es decir, el factor determinante de una sucesión de hechos en la cual uno de ellos puede ser siempre explicado por otro, es probablemente una categoría por completo extraña y falsificadora en el ámbito de las ciencias históricas y políticas. Los elementos por sí mismos nunca causan nada. Se convierten en orígenes de hechos si y en cuanto que cristalizan en formas fijas y definidas. Entonces, y solo entonces, podemos rastrear su historia hacia atrás. El hecho ilumina su propio pasado, pero nunca puede ser deducido de él.⁴⁵

Para Arendt es imposible discernir de antemano la causa del totalitarismo. Por el contrario, y al igual que en todos los fenómenos políticos, sus fuentes solo pueden ser

reveladas de manera retroactiva. Estas fuentes son necesariamente múltiples y están conformadas por elementos que carecen de filiación antes de que comience el proceso de "cristalización". En efecto, lo que hace que el hecho suceda es precisamente la reunión contingente de una serie de elementos. Aquí la perspectiva de Arendt es consonante con una noción distributiva de la agencia. Pero si observamos qué es lo que para ella suscita tales cristalizaciones, vemos que recae en una noción de la agencia más tradicional, centrada en el sujeto. Mientras que el teórico de la agencia distributiva respondería que cualquier cosa podría desencadenar el proceso de cristalización (un sonido, una gota que colma el vaso, un zapato, un apagón, una intención humana), Arendt concluye que, si bien el "significado" de un hecho puede exceder "las intenciones que finalmente causan la cristalización", las intenciones son, sin embargo, la clave del hecho. Una vez más, la intencionalidad humana es entendida como el más importante de todos los factores agenciales, como el portador de un tipo de poder excepcional.⁴⁶

SHI

¿Por qué hablar de la *agencia* de los ensamblajes y no, más modestamente, de su capacidad para modelar una "cultura", o para "autoorganizarse", o para "participar" en efectos? Porque es probable que la rúbrica de la *agencia* material sea una réplica más contundente al excepcionalismo humano, es decir, a la tendencia humana a minimizar el grado en que personas, animales, artefactos, tecnologías y fuerzas elementales comparten poderes y operan en conjunción disonante unos con otros. Nadie sabe realmente qué es la *agencia* humana, o qué es lo que hacen los seres humanos cuando se dice que actúan como agentes. A la luz de cada uno de los análisis, la

agencia humana sigue siendo una suerte de misterio. Si no sabemos cómo es que opera la *agencia* humana, ¿cómo podemos estar tan seguros de que los procesos por medio de los cuales los no-humanos se hacen presentes son cualitativamente diferentes?

Un ensamblaje le debe su capacidad agencial a la vitalidad de las materialidades que lo constituyen. Algo de esta *agencia* congregacional es lo que en la tradición china se conoce como *shi*. *Shi* ayuda a "ilustrar [...] aquello sobre lo cual el discurso tiene, por lo general, tan poco ascendiente: la eficacia que no tiene su origen en la iniciativa humana, sino que resulta de la disposición de las cosas".⁴⁷ *Shi* es el estilo, la energía, la propensión, la trayectoria o el *élan* inherente a una determinada disposición de las cosas. Originalmente empleada en el vocabulario de la estrategia militar, la palabra *shi* surgió para describir a un buen general que debe ser capaz de leer y luego manejar el *shi* de una configuración de talentos, vientos, tendencias históricas y armamentos: *shi* designa la fuerza dinámica que emana de una configuración espacio-temporal antes que de cualquier elemento particular dentro de ella.

De nuevo, el *shi* de un ensamblaje es vibratorio; es el talante o el estilo de un todo abierto en el cual a lo largo del tiempo no solo varía la cantidad de miembros, sino que también los propios miembros experimentan transformaciones internas. Cada miembro "posee propiedades emergentes autónomas que son así susceptibles de transformación y, por lo tanto, de estar desfasadas temporalmente unas con respecto a otras".⁴⁸ Cuando un miembro-actante, en medio de un proceso de autotransformación, se desincroniza respecto de su ser (previo), cuando, si se quiere, se encuentra en un estado de energía reactiva,⁴⁹ puede establecer nuevos tipos de relaciones en el ensamblaje y verse arrastrado hacia un conjunto diferente de alianzas. Los miembros de un todo abierto nunca se fusionan en

el cuerpo colectivo, sino que, por el contrario, conserva una energía que está potencialmente en conflicto con el *shi*. Deleuze acuñó la noción de "adsorción" para describir esta clase de relaciones entre la parte y el todo: la adsorción es una reunión de elementos tal que forma una coalición y, sin embargo, preserva algo del impulso agencial de cada elemento.⁵⁰ Es debido a la actividad creativa dentro de los actantes que la agencia de los ensamblajes no queda correctamente descrita en términos de estructuras sociales, locución que designa un todo impasible cuya eficacia reside en su condicionante tenacidad o en su capacidad para obstruir.

El *shi* de un entorno puede ser manifiesto o discreto. Puede operar en el umbral mismo de la percepción humana, o bien de manera más violenta. Una cafetería o una escuela es una configuración móvil de personas, insectos, olores, tinta, flujos eléctricos, corrientes de aire, cafeína, mesas, sillas, fluidos y sonidos. Su *shi* podría consistir en determinado momento en la agradable y efímera afluencia de buenas vibras, y en otro momento en una fuerza más drástica capaz de engendrar un movimiento filosófico o político, tal como lo hizo en los cafés del París de Jean-Paul Sartre y Simone de Beauvoir y en las escuelas islamistas de Pakistán hacia finales del siglo XX.

LA RESPONSABILIDAD POLÍTICA Y LA AGENCIA DE LOS ENSAMBLAJES

Al apagarse, la red eléctrica iluminó bastantes cosas: la lamentable situación de la infraestructura de los servicios públicos, el respeto de la ley por parte de los ciudadanos de Nueva York que se encontraban viviendo a oscuras, el consumo desproporcionado y acelerado de energía por parte de los norteamericanos, así como el factor de imprevisibilidad característico de ensamblajes compuestos

de elementos que se entrecruzan y resuenan unos sobre otros. Así habló la red. Uno podría decir incluso que la red puso de manifiesto un interés comunicativo. Se objetará que tal comunicación es posible solo por la intermediación de los humanos. Pero ¿es esta realmente una objeción, dado que incluso la propia comunicación lingüística necesariamente supone intermediarios? Mi discurso, por ejemplo, depende del grafito de mi lápiz, de los millones de personas, muertas y vivas, que forman parte del grupo de lenguas indoeuropeas al que pertenezco, por no mencionar la electricidad en mi cerebro y en mi *laptop*. (El cerebro humano, debidamente conectado, tiene la energía suficiente como para encender una bombilla de quince vatios.) Humanos y no-humanos por igual dependen de un conjunto "increíblemente complejo" de prótesis lingüísticas.⁵¹

Noortje Marres observa acertadamente que "a menudo es difícil aprehender cuáles son las fuentes de agencia que hacen que un determinado evento suceda", y que este "carácter inaprehensible puede que sea un aspecto [esencial] de la agencia".⁵² Pero es una apuesta segura la de partir del supuesto de que el locus de la responsabilidad política constituye un ensamblaje humano/no-humano. Si se lo examina con suficiente detalle, el poder productivo que ha dado lugar a un efecto se revelará como una confederación, y los actantes en su interior se revelarán ellos mismos como confederaciones de herramientas, microbios, minerales, sonidos y otras materialidades "externas". La intencionalidad humana puede presentarse como agencial solo por medio de tal distribución. La agencia de los ensamblajes no es el tipo de agencia fuerte, autónoma a la que aspiraban San Agustín y Kant (o un Dios omnipotente); esto se debe a que la relación entre las tendencias y los resultados, o entre las trayectorias y los efectos, es representada como algo más poroso, precario y, por lo tanto, indirecto.

La descripción de Coole del espectro de capacidades agenciales, al igual que la del tipo de agencia que está sujeta a limitaciones estructurales, no reconoce la agencia de los ensamblajes humanos/no-humanos. Y esto se debe en parte a la dificultad de teorizar la agencia dejando de lado la creencia de que los humanos son *especiales*, en el sentido de que existen, al menos parcialmente, por fuera del orden de la naturaleza material. Afirmar una vitalidad que se distribuye a lo largo de un *continuum* de tipos ontológicos e identificar el ensamblaje humano/no-humano como un locus de la agencia equivale a desestabilizar esta creencia. Pero una noción distributiva, integral de la agencia, ¿debe entonces abandonar todo intento de hacer responsables a los individuos por sus acciones, o a los funcionarios ante la sociedad? Según consta en el citado informe del equipo de trabajo, los directores de la corporación FirstEnergy estaban todos demasiado ansiosos por llegar a esta conclusión: en realidad nadie tiene la culpa. Si bien es improbable que quienes comercializan la energía compartan mi materialismo vital, yo también encuentro difícil atribuir a ellos la variante más fuerte o punitiva de la responsabilidad moral. La autonomía y la responsabilidad en sentido fuerte me parecen empíricamente falsas, de manera que invocarlas parece estar teñido de injusticia. Al enfatizar la naturaleza colectiva de la acción y las interconexiones entre personas y cosas, la teoría de la materia vibrante presenta a los individuos como seres sencillamente incapaces de asumir *plena* responsabilidad por sus efectos.

La noción de una agencia confederada efectivamente atenúa el juego de atribuir culpas, pero no por ello abandona la tarea de identificar —lo que Arendt llamó— las fuentes de los efectos nocivos. Por el contrario, tal noción amplía el abanico de lugares en los cuales buscar estas fuentes. Observemos las secuencias de los hechos a largo plazo: las intenciones egoístas, las políticas energéticas

que ofrecen oportunidades lucrativas para la comercialización de la energía, generando a su vez una tragedia de los bienes comunes, así como la resistencia psíquica a reconocer el vínculo entre el consumo energético en Norteamérica, el imperialismo estadounidense y el antiamericanismo; pero observemos también la obstinada direccionalidad de una infraestructura social de alto consumo, los inestables flujos de electrones, los conativos incendios forestales, las presiones sobre las viviendas extraurbanas, así como los ensamblajes que todas estas cosas forman. Los humanos y sus intenciones participan en cada uno de los ítems de la lista, pero ellos no son el único o necesariamente el más significativo de los actantes en el ensamblaje.

Aunque estaría encantada de decir que la desregulación y la codicia corporativa son los verdaderos culpables del apagón, lo máximo que puedo afirmar honestamente es que las corporaciones son uno de los sitios en los cuales se pueden aplicar los esfuerzos de reforma humanos, y que la regulación de las corporaciones es un lugar a partir del cual las intenciones podrían desencadenar una serie de efectos. Quizá la responsabilidad ética del individuo humano reside ahora en la respuesta que uno da a los ensamblajes en los que se encuentra participando: ¿intento librarme de los ensamblajes cuya trayectoria probablemente haga daño? ¿Me acerco a ensamblajes cuya efectividad conjunta tiende hacia la promulgación de fines más nobles? La agencia, según creo, está distribuida a lo largo y a lo ancho de un mosaico, pero también es posible decir algo acerca del tipo de esfuerzo que puede ser ejercitado por parte del humano al interior del ensamblaje. Tal vez se comprenda mejor este ejercicio con la imagen de andar en bicicleta por un camino de ripio. Uno puede orientar el peso del propio cuerpo en un sentido u otro, inclinando la bicicleta en una determinada dirección o hacia una determinada trayectoria de movimiento. Pero el ciclista no es más que uno de los actantes que intervienen en el movimiento del todo.

En un mundo de agencia distribuida, una actitud renuente a atribuir culpas individuales se convierte en una presunta virtud. Por supuesto, a veces la indignación moral, semejante a lo que Platón llamaba *thumos*, es indispensable para una política democrática y justa. En los años que antecedieron a la publicación de este libro, estas eran algunas de las cosas que me provocaban indignación: la doctrina de la guerra preventiva, la violación de los derechos humanos y de los Acuerdos de Ginebra en la Bahía de Guantánamo, la tortura de prisioneros en Irak con arreglo a una política de supuesta "rendición extraordinaria", la restricción de los manifestantes en las apariciones públicas del presidente Bush a un "sector de libre expresión" que se encontraba fuera del alcance de las cámaras de televisión, la política del ejército de los Estados Unidos de no llevar la cuenta de las muertes civiles en Irak. La indignación no desaparecerá y no debería desaparecer, pero una política enfocada demasiado exclusivamente en la condena moral y no lo suficiente en un discernimiento ilustrado de la red de capacidades agenciales no sirve de mucho. Una política moralizada del bien y el mal, de agentes singulares que deben pagar por sus pecados (ya sean Bin Laden, Saddam Hussein o Bush), se vuelve inmoral al punto de legitimar la venganza y promover la violencia como primer recurso. Una comprensión de la agencia en cuanto distributiva y confederada vuelve entonces a llamar la atención sobre la necesidad de separar la ética del moralismo, así como de elaborar guías para la acción apropiadas para un mundo de fuerzas vitales y transversales.

Estas afirmaciones son discutibles, y otros actantes, inmersos en otros ensamblajes, seguramente ofrecerán diagnósticos diferentes acerca de lo político y sus problemas. En última instancia, es una cuestión de juicio político decidir qué es lo que más se necesita hoy: ¿deberíamos reconocer la cualidad distributiva de la agencia,

a fin de analizar el poder de los ensamblajes humanos/no-humanos y de oponernos a una política de la culpa? ¿O deberíamos seguir subestimando estratégicamente la agencia material, con la esperanza de que determinados seres humanos rindan mejor cuenta de sus acciones?

-
1. Una versión de este capítulo apareció previamente como "The Agency of Assemblages and the North American Blackout", *Public Culture*, vol. 17, n° 3, 2005, reimpresso luego en Hent de Vries y Lawrence E. Sullivan (eds.), *Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World*, op. cit. A esta lista podríamos añadir, por ejemplo, la materia radiante de Maurice Merleau-Ponty, esas tijeras y pedazos de cuero que "se presentan al sujeto como polos de acción", o la "intencionalidad motriz" de un brazo humano cuyo impulso direccional es irreducible a toda decisión subjetiva (Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, op. cit., pp. 123, 128). También podríamos añadir las entidades atléticas (pelotas de baloncesto que se mueven como gimnastas, y viceversa; un grupo de ciclistas que avanzan como una bandada de pájaros, y viceversa) que aparecen en una publicidad de Nike para la televisión. Agradezco a Matthew Scherer por llamar mi atención sobre esta publicidad.
 2. Gilles Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, op. cit., p. 87.
 3. La sustancia, escribe Spinoza, "no puede ser producida por otra cosa. En efecto, en la Naturaleza no hay nada más que las sustancias y sus afecciones" (Baruch de Spinoza, *Ética*, op. cit., Primera Parte, Proposición 6, Corolario, pp. 41-42). Asimismo: "Por sustancia entiendo aquello que es en sí y se concibe por sí" (ibid., Definición 3, p. 39).
 4. Martin Lin, "Substance, Attribute, and Mode in Spinoza", *Philosophy Compass*, vol. 1, n° 2, 2006, p. 147.
 5. "Las cosas particulares no son nada más que afecciones de los atributos de Dios, o sea, modos en los que los atributos de Dios se expresan de una cierta y determinada manera" (Baruch de Spinoza, *Ética*, op. cit., Primera Parte, Proposición 25, Corolario, p. 59).

6. Gilles Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, op. cit., p. 193.
7. Lucrecio, *De rerum natura*, op. cit., p. 281.
8. Ver Gilles Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, op. cit., p. 220. [Traducción modificada.]
9. Rosi Braidotti subraya el lugar del conflicto en el spinozismo: "Otra palabra para el conato de Spinoza es [...] la autoconservación, no en el sentido liberal, individualista del término, sino más bien como la actualización de la esencia de uno, es decir, del impulso ontológico de devenir. Este proceso no es ni automático ni intrínsecamente armonioso, en la medida en que implica la interconexión con otras fuerzas y, por consiguiente, también conflictos y enfrentamientos. Las negociaciones tienen que ocurrir como escalones hacia flujos sostenibles de devenir. La interacción del yo corporal con su entorno puede aumentar o disminuir el *conatus* o la *potentia* de ese cuerpo" (Rosi Braidotti, "Afirmación versus vulnerabilidad: sobre los debates éticos contemporáneos", *Círculo Spinoziano*, vol. 2, n° 2, 2020, p. 10; disponible en circulospinoziano.com).
10. Baruch de Spinoza, *Ética*, op. cit., Cuarta Parte, Apéndice, Capítulo 27, p. 237.
11. Ver Bruno Latour, *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*, Buenos Aires, Manantial, 2008; Francisco Varela, "Organism: A Meshwork of Selfless Selves", en Alfred I. Tauber (ed.), *Organisms and the Origin of Self*, Dordrecht, Kluwer Academic, 1991, pp. 79-107; Michael Hardt y Antonio Negri, *Imperio*, Barcelona, Paidós, 2005; Michael Hardt y Antonio Negri, *Multitud: guerra y democracia en la era del imperio*, Madrid, Debate, 2004.
12. El término es de Patrick Hayden en "Gilles Deleuze and Naturalism: A Convergence with Ecological Theory and Politics", *Environmental Ethics*, vol. 19, n° 2, 1997, pp. 185-204. También para Bergson el universo es una suma no totalizable, un "todo que no está dado", ya que su evolución genera nuevos miembros y, por lo tanto, una variedad de efectos siempre cambiante. El mundo es "un proceso indivisible" de movimiento y creación, en el que hay "contingencia radical en el progreso, inconmensurabilidad entre lo que precede y lo que sigue, en fin, duración". Ver Henri Bergson, *La evolución creadora*, op. cit., p. 36 (nota al pie), así como el capítulo 4 de este volumen.
13. Mark Bonta y John Protevi definen el ensamblaje (*agencement*)

- como "una red intensiva o rizoma que da muestras de 'consistencia' o de un efecto emergente valiéndose de la habilidad que las fuerzas autoordenadoras de los materiales heterogéneos tienen para combinarse" (Mark Bonta y John Protevi [eds.], *Deleuze and Geophilosophy: A Guide and Glossary*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2004, p. 54).
14. James Glanz, "When the Grid Bites Back: More Are Relying on an Unreliable System", *International Herald Tribune*, 18 de agosto de 2003.
 15. Damir Nosovel, "System Blackout Causes and Cures", *Energy Central Network*, 6 de octubre de 2003.
 16. U.S.-Canada Power Outage Task Force, "Initial Blackout Timeline: August 14, 2003, Outage Sequence of Events", Canadian Department of Natural Resources, 12 de septiembre de 2003.
 17. *Ibid.* De acuerdo con Nosovel, la "evaluación de los desperfectos muestra que los sistemas de protección han estado involucrados en el 70% de los apagones" (Damir Nosovel, "System Blackout Causes and Cures", op. cit.).
 18. Jodi Di Menna, "Grid Grief!", *Canadian Geographic*, 14 de abril de 2009.
 19. El equipo de trabajo fue designado por el primer ministro de Canadá, Jean Chrétien, y por el presidente de los Estados Unidos, George W. Bush. El primer informe (publicado el 12 de septiembre de 2003) era una descripción de cerca de veinte "incidentes" que habían tenido lugar en la red entre las 2:02 p.m. y las 4:11 p.m. (hora del Este) del 14 de agosto de 2003.
 20. La red es un sistema de CA (corriente alterna). Para una fascinante relación histórica del desarrollo de los sistemas eléctricos, ver Jill Jones, *Empires of Light: Edison, Tesla, Westinghouse, and the Race to Electrify the World*, Nueva York, Random House, 2003.
 21. U.S.-Canada Power Outage Task Force, "Initial Blackout Timeline", op. cit.
 22. Damir Nosovel, "System Blackout Causes and Cures", op. cit.
 23. Eric J. Lerner, "What's Wrong with the Electric Grid?", *Industrial Physicist*, vol. 9, n° 5, 2003, disponible en aip.org/tip.
 24. Garrett Hardin, "La tragedia de los comunes", *Ambiente y Desarrollo*, vol. 23, n° 1, 2007, p. 57.
 25. Bruno Latour, *La esperanza de Pandora*, op. cit., p. 337. Ver también mi análisis en el capítulo 7 del presente volumen.

26. *Ibíd.*

27. John A. Casazza y George C. Loehr (eds.), *The Evolution of Electric Power Transmission under Deregulation: Selected Readings*, Hoboken, N.J., Wiley, 2000.

28. U.S.-Canada Power Outage Task Force, "Initial Blackout Timeline", *op. cit.*, mi subrayado.

29. Matthew L. Wald, "Report on Blackout Is Said to Describe Failure to React", *New York Times*, 12 de noviembre de 2003. FirstEnergy nació de la fusión de siete empresas de servicios públicos (Toledo Edison, Cleveland Electric, Ohio Edison, Pennsylvania Power, Pennsylvania Electric, Metropolitan Edison y Jersey Central Power and Light) y tiene lazos muy estrechos con George W. Bush. Como señala Tyson Slocum, "el primer presidente de FirstEnergy, Anthony Alexander, fue un Bush Pioneer en el año 2000 -lo cual significa que recaudó al menos 100 mil dólares para su campaña electoral- y luego cumplió funciones en el equipo de transición del Ministerio de Energía. H. Peter Burg, el CEO y presidente de la junta directiva de la compañía, organizó un evento en junio que recaudó más de medio millón de dólares para la fórmula Bush-Cheney de 2004" (Tyson Slocum, "Bush Turns Blind Eye to Blackout Culprit", *CorpWatch*, 21 de agosto de 2003, disponible en corpwatch.org).

30. Ver San Agustín, *Confesiones*, Madrid, Gredos, 2010, Libro VIII, 21: "Lucha interna entre voluntad y costumbre", pp. 405-406. Ver también capítulo 1, nota 7 del presente volumen.

31. William E. Connolly, *Why I Am Not a Secularist*, Mineápolis, University of Minnesota Press, 1999, p. 166. Connolly cita el siguiente pasaje de Kant: "Pues bien, si en la naturaleza humana reside una propensión natural a esta inversión de los motivos, entonces hay en el hombre una propensión natural al mal; y esta propensión misma, puesto que ha de ser finalmente buscada en un libre albedrío y, por lo tanto, puede ser imputada, es moralmente mala. Este mal es radical, pues corrompe el fundamento de todas las máximas; a la vez, como propensión natural, no se lo puede exterminar mediante fuerzas humanas, pues esto solo podría ocurrir mediante máximas buenas, lo cual no puede tener lugar si el supremo fundamento subjetivo de todas las máximas se supone corrompido; sin embargo, ha de ser posible prevalecer sobre esta propensión, pues ella se encuentra en el hombre como ser que obra libremente" (Immanuel Kant

La religión dentro de los límites de la mera razón, Madrid, Alianza, 1981, pp. 46-47).

32. Sobre este punto, ver Stuart Kauffman, *Reinventing the Sacred: A New View of Science, Reason and Religion*, Nueva York, Basic Books, 2008, capítulo 6.

33. Elizabeth Brumfeld, "On the Archaeology of Choice", en Marcia-Ann Dobres y John E. Robb (eds.), *Agency in Archaeology*, Nueva York, Routledge, 2000, p. 249. O, como lo formula la socióloga Margaret Archer, los agentes humanos somos "tanto seres libres como encadenados, capaces de darle forma a nuestro propio futuro y, sin embargo, enfrentados a grandes condicionamientos" (Margaret Archer, *Realist Social Theory: The Morphogenetic Approach*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 65).

34. "[E]l sujeto situado frente a sus tijeras, su aguja y sus faenas familiares no tiene necesidad de buscar sus manos o sus dedos, puesto que no son objetos [...], sino potencias ya movilizadas por la percepción de las tijeras o de la aguja, la punta central de los 'hilos intencionales' que lo vinculan con los objetos dados" (Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, *op. cit.*, p. 123).

35. Como lo formula Diane Coole, "la operación de las capacidades agenciales en política siempre excederá a la agencia de los sujetos racionales", debido a que estos "adquieren capacidades agenciales distintivas dependiendo de su contexto intersubjetivo" (Diane Coole, "Rethinking Agency: A Phenomenological Approach to Embodiment and Agentic Capacities", *Political Studies*, vol. 53, n° 1, 2005, pp. 125-126).

36. *Ibíd.*

37. Ver Bruno Latour, *Aramis, or The Love of Technology*, Cambridge, Harvard University Press, 1996. Ver también la elegante reseña de *Aramis* en Eric Laurier y Chris Philo, "X-Morphising: Review Essay of Bruno Latour's *Aramis, or The Love of Technology*", *Environment and Planning A*, vol. 31, n° 6, 1999, pp. 1047-1071.

38. Latour, cit. en Colin Barron, "A Strong Distinction between Humans and Non-humans Is No Longer Required for Research Purposes: A Debate between Bruno Latour and Steve Fuller", *History of the Human Sciences*, vol. 16, n° 2, 2003, p. 81.

39. Ver Bernard Stiegler, *La técnica y el tiempo 1: El pecado de Epimeteo*, Euskal Herria, Hiru, 2002. Agradezco a Ben Corson por esta referencia. Ver

su "Speed and Technicity: A Derridean Exploration", tesis doctoral, Johns Hopkins University, 2000.

40. Sería interesante comparar la idea de un enjambre con la idea adorniana de "constelación". Ver Theodor W. Adorno, *Dialéctica negativa*, op. cit., pp. 159-160.

41. Freya Matthews, *For Love of Matter*, op. cit., p. 35.

42. Jacques Derrida, "Marx e hijos", en Michael Spinker (ed.), *Demarcaciones espectrales. En torno a Espectros de Marx, de Jacques Derrida*, Madrid, Akal, 2002, p. 291. La desilusión es absolutamente esencial para la mesianicidad: "Solo se hace una promesa bajo las premisas de la posible retractación de su ofrenda" (Werner Hamacher, "Lingua amissa: el mesianismo del lenguaje de la mercancía y los *Espectros de Marx* de Derrida", en *ibid.*, p. 238). Derrida sostiene que no son solo los fenómenos los que obedecen a esta lógica: el lenguaje y, por lo tanto, el pensamiento, también operan según la modalidad de la promesa (Jacques Derrida, "Marx e hijos", op. cit., pp. 295-300).

43. *Billiard-ball causality*, en el original. [N. del T.]

44. William E. Connolly, "Method, Problem, Faith", en Ian Shapiro, Rogers Smith y Tarek E. Masoud (eds.), *Problems and Methods in the Study of Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 342-343.

45. Hannah Arendt, "On the Nature of Totalitarianism: An Essay in Understanding", Hannah Arendt Papers at the Library of Congress, p. 7, disponible en loc.gov. [N. del T.: el pasaje del manuscrito que cita aquí Bennett fue suprimido del texto que Arendt finalmente publicó bajo el título "De la naturaleza del totalitarismo. Ensayo de comprensión", e incluido no literalmente en su artículo "Comprensión y política (Las dificultades de la comprensión)", publicado en *Partisan Review*, vol. XX, n.º 4, 1953. La traducción castellana de ambos ensayos se recoge en Hannah Arendt, *Ensayos de comprensión 1930-1954*, Madrid, Caparrós, 2005, pp. 386-387; traducción modificada]. Agradezco a John Docker por esta referencia; ver también su artículo "Après la Guerre: Dark Thought, Some Whimsy", *Arena Journal*, vol. 20, 2002-2003, disponible en arena.org.au.

46. Hannah Arendt, "On the Nature of Totalitarianism", op. cit.

47. François Jullien, *La propensión de las cosas. Para una historia de la eficacia en China*, Barcelona, Anthropos, 2000, p. 3.

48. Margaret Archer, *Realist Social Theory*, op. cit., p. 66.

49. Recordemos que la energía reactiva se produce cuando las ondas de corriente y voltaje en un flujo de electrones se encuentran noventa grados fuera de sincronización.

50. Patrick Hayden, "Gilles Deleuze and Naturalism", op. cit., p. 187.

51. Bruno Latour, *Políticas de la naturaleza*, op. cit.

52. Noortje Marres, "Issues Spark a Public into Being: A Key But Often Forgotten Point of the Lippmann-Dewey Debate", en Bruno Latour y Peter Weibel (eds.), *Making Things Public*, Cambridge, MIT Press, 2005, p. 216.



MATERIA COMESTIBLE

No es controversial decir que la basura, los *gadgets*, la electricidad y el fuego son relevantes para la política, o decir que, si bien no califican como actores políticos, tales cosas modelan el entorno de la acción humana o funcionan como medios u obstáculos para su consecución. Pero ¿captan las categorías de contexto, instrumento y constricción la gran variedad de poderes que poseen los cuerpos no-humanos? En este capítulo me centraré en un subconjunto de estos cuerpos, en el tipo de cosas que uno puede comer. Consideraré la comida como cuerpos conativos que compiten con y al interior de otro cuerpo complejo (el cuerpo "personal" de una persona). A las funciones de contexto, instrumento y constricción (o de trasfondo, recurso y limitación) añadiré la función de actante. La comida aparecerá como un actante que opera dentro de y junto a seres humanos que conciben intenciones, (des)obedecen la moral, usan el lenguaje, ejercen la reflexión y crean cultura, y como un inductor-productor de importantes efectos sociales. Al ensamblaje que

conforman estos cuerpos humanos y no-humanos podemos llamarlo "consumo estadounidense", y destacar como uno de sus efectos la "crisis de la obesidad".

Mi argumento en favor de la comida entendida como un participante en este ensamblaje tiene dos partes. La primera busca sustento en los estudios científicos acerca de los efectos de la grasa alimenticia sobre los estados de ánimo y las disposiciones cognitivas de los humanos (y no meramente sus efectos en la talla o el tamaño del cuerpo). La segunda parte vuelve sobre las enérgicas discusiones del siglo XIX en torno a la eficacia moral y política de la alimentación. Aquí me centraré en diversos motivos presentes en las obras de Friedrich Nietzsche y Henry David Thoreau, de acuerdo con los cuales el acto de comer consiste en una serie de transformaciones mutuas entre materiales humanos y no-humanos. Concluyo con algunas ideas acerca de cómo una mayor atención a la materia comestible puede contribuir a una teoría de la materialidad vital, teoría que rivaliza con la noción de la materia como una "cosa homogénea, desorganizada y estática".¹

LA EFICACIA DE LA GRASA

En 1917, el fisiólogo inglés W.M. Bayliss escribió que "puede darse por sentado que todo el mundo está sinceramente deseoso de evitar el consumo innecesario de alimentos".² Este supuesto parece ya no encontrar asidero en muchas partes del mundo desarrollado. En un Informe Roper reciente, por ejemplo, el 70% de los estadounidenses entrevistados dijeron que comieron "prácticamente lo que quisieron", lo cual significa, en un día promedio, 52 cucharaditas de azúcar y edulcorantes de maíz,³ más de 250 gramos de carne⁴ y 90 gramos de manteca y aceites.⁵ En suma, lo que los estadounidenses quieren es comer entre 500 y 800 calorías más por día con respecto a lo que comían en 1950.⁶

Ello explicaría por qué los cuerpos de los estadounidenses son más grandes y pesados que nunca antes. Aquí nos topamos con un ejemplo trivial de lo que Michel Foucault podría haber denominado el "poder productivo" de la comida: una vez que es ingerida, es decir, una vez que se asocia con la mano que la lleva a la boca, con las agencias metabólicas de los intestinos, del páncreas, de los riñones, con las prácticas culturales del ejercicio físico, etc., la comida puede generar nuevo tejido humano. En el caso de algunos alimentos, como por ejemplo las papas fritas, parece apropiado considerar las acciones de la mano meramente como acciones cuasi- o semi-intencionales, pues las papas parecen ellas mismas provocar, o inducir y atizar la labor manual de ingerirlas. Comer papas equivale a ingresar en un ensamblaje en el cual el yo no es necesariamente el operador más importante. Las papas desafían la idea, implícita en la encuesta de Roper, de que eso que las personas "quieren" es una preferencia personal de su propia y entera factura.

Que la comida puede aumentar el tamaño de las personas es un hecho tan ordinario y obvio que resulta difícil percibirlo como un ejemplo de agencia no-humana. El argumento se vuelve quizás un poco más convincente una vez que nos percatamos de los poderes hasta ahora no reconocidos de las grasas alimenticias, en particular de su capacidad para producir una diferencia tanto en términos cualitativos como cuantitativos. Diversos estudios recientes señalan que la grasa (no la grasa de las papas fritas, sino los ácidos grasos omega 3 prevalentes en algunos peces salvajes) puede hacer que los encarcelados sean menos propensos a actos violentos, mejorar la capacidad de concentración de los niños en edad escolar con problemas de atención, así como reducir la depresión de las personas bipolares. Un estudio de 2002 ampliamente citado, consistente en un "ensayo doble ciego aleatorio y controlado con placebo, mediante el cual se les suministraban

suplementos nutricionales a 231 prisioneros jóvenes adultos a fin de comparar las infracciones disciplinarias antes y durante el suministro", muestra una reducción del 35% de las infracciones entre los prisioneros británicos que ingirieron ácidos grasos omega 3.⁷ Un estudio similar de suplementación alimenticia con ácidos grasos en niños con "dificultades de aprendizaje, comportamiento y adaptación psicosocial" encuentra "importantes mejoras" en la lectura, la escritura y el comportamiento.⁸ Una revista de neuropsicofarmacología reporta que, en respuesta a un ensayo abierto de suplementación con omega 3, una mujer embarazada de treinta años con esquizofrenia crónica mostró una "mejora sustancial en cuanto a los síntomas tanto positivos como negativos de la esquizofrenia".⁹

[La] variación de sesenta múltiplos entre los distintos países en lo que respecta a la prevalencia anual de la depresión severa está fuertemente correlacionada de manera inversa con el consumo anual de pescado en cada país [...]. En cuanto al trastorno afectivo bipolar, [...] las tasas de prevalencia aumentan vertiginosamente cuando el límite de consumo de pescado por año se ubica por debajo de aproximadamente 34 kg por persona, con tasas de prevalencia de [...] 0,04% en Taiwán (37 kg por persona) y 6,5% en Alemania (12,5 kg por persona).

(En el año 2000, los estadounidenses comieron unos 6,8 kg de pescado por persona.)¹⁰ Otro tipo de grasas parecen tener efectos negativos sobre la cognición: niveles altos de grasas hidrogenadas en la dieta de "ratas de mediana edad" embota la memoria y conduce "a la producción de sustancias inflamatorias en el cerebro".¹¹

Resultados como estos están siempre sujetos a posteriores investigaciones y a diversas interpretaciones, pero brindan sustento a la idea de que ciertos lípidos favorecen determinados estados anímicos o afectivos en los

humanos. Esta efectividad no ha de ser entendida como una causalidad mecánica, ni quiero sugerir que algún día habremos de llegar a una ciencia nutricional capaz de demostrar que ciertas grasas son la causa de un conjunto cuantificable e invariante de efectos cognitivos o conductuales. Es más probable que lo que esté operando aquí sea una causalidad emergente: grasas específicas que actúan de diferentes maneras en diferentes cuerpos, y con diferentes intensidades incluso al interior del mismo cuerpo en diferentes momentos, pueden producir patrones de efectos, si bien de modos no totalmente predecibles. Esto se debe a que un pequeño cambio en el complejo de quien come y lo que se come puede derivar en una significativa alteración de su patrón o función.¹² El ensamblaje del cual las personas y las grasas participan quizá se entienda mejor en cuanto sistema no lineal: "En un sistema lineal, el efecto último de la acción conjunta de dos diferentes causas es meramente la [adición...] de los efectos de cada una de las causas consideradas individualmente. Pero, en un sistema no lineal, el añadido de una pequeña causa a otra que ya está presente puede desencadenar efectos drásticos que no tienen una medida común en cuanto al alcance de la causa".¹³ En los ensamblajes no lineales, los "efectos" resuenan con y contra sus "causas", de modo tal que el impacto de cualquier elemento añadido (ácido graso omega 3) o de un conjunto de elementos (una dieta alta en pescado) no puede ser captado a simple vista. Por el contrario, la agencia del elemento añadido solo "sale a la luz a medida que el ensamblaje se estabiliza a sí mismo por medio de la adaptación mutua de sus componentes heterogéneos".¹⁴

Un elemento individual puede estar tan contingentemente bien posicionado en un ensamblaje que su poder de alterar la dirección o la función del todo es inusualmente elevado. Como observamos en el capítulo 1, el término de Gilles Deleuze y Félix Guattari para designar tal

elemento peculiarmente eficaz es el de "operador". Los autores ponen el ejemplo de una brizna de hierba que es utilizada por el pinzón tanto para hacer un nido como para cortejar a su pareja. La brizna de hierba "actúa como una componente de paso entre el ensamblaje territorial y el ensamblaje de corte [...]. La brizna de hierba es una componente desterritorializada [...]. No es ni un arcaísmo ni un objeto parcial o transicional. Es un operador, un vector. Es un *transformador de ensamblaje*".¹⁵

También un determinado alimento puede actuar como un "transformador de ensamblaje", una idea análoga a lo que Michel Serres llama "excitador térmico". Para Serres, el excitador térmico no efectúa una transformación revolucionaria en el ensamblaje al que ingresa. Más bien lo hace "cambiar de estado diferencialmente. Lo inclina. Hace fluctuar el equilibrio de la distribución energética. Lo hace. Lo irrita. Lo inflama. A menudo esta inclinación no tiene ningún efecto. Pero puede producir efectos gigantescos por vía de las reacciones en cadena o la reproducción".¹⁶

Así pues, tomar en serio la eficacia de la grasa no humana equivale no solo a modificar nuestra idea acerca de aquello que cuenta como un actor, sino también a alejar nuestra atención de los individuos y concentrarla en los actantes al interior de los ensamblajes. De manera que el problema de la obesidad tendría que indexar no solo la gordura de los humanos y sus prótesis económico-culturales (la agroindustria, las máquinas expendedoras de *snacks*, las inyecciones de insulina, la cirugía bariátrica, los tamaños de las porciones, los sistemas de comercialización y distribución de los alimentos, los hornos microondas), sino también los esfuerzos y las trayectorias de las grasas en cuanto disminuyen o incrementan el poder de las voluntades, hábitos e ideas humanas.

NIETZSCHE: ALIMENTO PARA GUERREROS Y MÚSICA WAGNERIANA

La mayor parte de la evidencia del poder activo de los alimentos (un potencial que se activa cuando el alimento se reúne con un conjunto de otras potenciadoras materialidades vitales) proviene de las ciencias físicas o biológicas, tal como en los estudios citados más arriba. Cuando las ciencias sociales y las humanidades abordan la cuestión de la comida, tienden a enfocarse en los actos humanos, por ejemplo, en los rituales socioculturales mediante los cuales se elaboran objetos comestibles cargados de significado, la retórica de la autoexpresión culinaria o las técnicas estético-comerciales por medio de las cuales se crea la necesidad de un nuevo producto alimenticio. A excepción del autor de un libro de cocina o del crítico gastronómico que destaca el color, la textura y el aroma de los ingredientes, la escritura en torno a la comida raramente presta atención a la fuerza de la materialidad. Como observa David Goodman en su crítica de los estudios agroalimentarios en sociología, es muy poco frecuente encontrar un reconocimiento de la comida como una "presencia ontológicamente real y activa, viva".¹⁷

En el siglo XIX, no obstante, era bastante fácil encontrar a un filósofo que creyera que la comida tenía el poder de moldear las disposiciones de las personas y de las naciones. Diversos pensadores exploraron la experiencia vivida del comer y vieron una profunda reciprocidad entre quien come y lo que se come. Nietzsche, por ejemplo, afirmó –sin la ayuda de experimentos doble ciego aleatorios– que las complejidades psicológicas, cognoscitivas, estéticas y morales se veían alteradas y modificadas por aquello que se ingería. Identificó en "una dieta falsa –el alcoholismo de la Edad Media; el sinsentido de los vegetarianos–" una de las fuentes de "la depresión profunda, el cansancio plúmbeo, la negra tristeza de los fisiológicamente impedidos".¹⁸ Creía

que el hecho de que "los individuos sientan y gusten [...] de una manera diferente, por lo general tiene su fundamento en una particularidad de su modo de vida, nutrición, digestión, tal vez en una mayor o menor cantidad de sales inorgánicas en su sangre y cerebro".¹⁹ Y ofreció las siguientes "pistas" de su moralidad: "No tomar nada entre comida y comida, no beber café: el café ofusca. El té [...] es muy perjudicial y estropea el día entero cuando es demasiado flojo, aunque sea en un solo grado".²⁰ La "sentencia sabrosa y fuerte" y los "nuevos apetitos" de Zaratustra se alimentaban no con "legumbres flatulentas", sino con un (no nombrado) "alimento para guerreros, con alimento para conquistadores".²¹ (¿Quizá carne cruda?)

En estos pasajes, Nietzsche se ocupa de un tipo de agencia *material* propia no solo de drogas como el alcohol y la cafeína, sino de todas las comidas. En la imagen que se desprende de sus referencias dispersas a los alimentos, la materia comestible aparece como un poderoso agente, como algo que modifica la materia humana con la cual entra en contacto. (Aquí es probable que en el pensamiento de Nietzsche resuene el modelo spinoziano de los cuerpos conativos que deben acoplarse unos con otros a fin de incrementar su potencia.)

La eficacia de una comida, de acuerdo con Nietzsche, varía en función de las otras comidas incluidas en la dieta, de la especificidad del cuerpo humano que las ingiere y de la cultura o nación en el marco de las cuales esa dieta tiene lugar. El autor analiza, por ejemplo, un libro de dietas popular en su época, *La vita sobria* [*De la vida sobria*] de Luigi Cornaro. Cornaro (1464-1566) llegó a vivir 102 años comiendo solo 340 gramos de comida sólida ("pan, la yema de un huevo, un poco de carne y algo de sopa")²² y 400 gramos de vino por día ("el agua, cualquiera sea la forma en que se la adultere o prepare, no tiene la virtud del vino y no logra aliviarme").²³ Nietzsche objeta que, si bien Cornaro "recomienda su escasa dieta como receta

para una vida larga y feliz -también virtuosa-", tal dieta solo conseguirá aumentar la vitalidad de *algunos* cuerpos. Según Nietzsche, una misma dieta no se ajusta a todos por igual. Para alguien como Cornaro, con una "lentitud extraordinaria del metabolismo", una dieta exigua tendrá efectos positivos, pero "un docto de *nuestros días*, con su rápido desgaste de fuerza nerviosa, se arruinará con el *régime* [régimen] de Cornaro".²⁴

La efectividad de un alimento varía de un cuerpo a otro, pero lo que resulta todavía más interesante en el examen de Nietzsche en torno a la figura de Cornaro es su sugerencia de que la efectividad de la "misma" comida en el "mismo" cuerpo variará con el tiempo y a medida que los actantes entran y salen de la escena. El "alimento para guerreros", si es que ha de producir guerreros, debe unir fuerzas con toda una multitud de otros actantes. Nietzsche da cuenta de la agencia del ensamblaje comida-persona-sonido-nación en su análisis acerca de la raigambre del antisemitismo en la Alemania de Bismarck: menciona la cerveza como uno de los factores que contribuyen a ello, pero la cerveza como parte de una dieta que consta también de "periódicos [alemanes], política [alemana...] y música de Wagner".²⁵ Del mismo modo, identifica la "abstención de comer carne" como una fuente del resentimiento del sacerdote, pero solo cuando el vegetarianismo católico se alía con un conjunto específico de otros actores, es decir, solo cuando las legumbres flatulentas operan conjuntamente con "el ayuno, [...] la continencia sexual, [...] la huida 'al desierto' [...] y la entera metafísica de los sacerdotes, hostil a los sentidos".²⁶

Nietzsche sostiene que los poderes de un alimento cobran vida en presencia de la materialidad de ciertos periódicos, de la música de Wagner y de las prácticas corporales del ascetismo, todo lo cual reúne las características de eso que Donna Haraway denominó "actores material-semióticos".²⁷

Por lo tanto, cualquier ciencia de la dieta tendría que tomar en consideración las comidas no solo en la medida en que actúan confederadamente con otros cuerpos, tales como los líquidos digestivos o los microorganismos, sino también en cuanto coactúan con esas intensidades a menudo descritas como percepción, creencia y memoria. Nietzsche advierte contra la interpretación de estas intensidades como formas "más elevadas": "alimentación, lugar, clima [...] son inconcebiblemente más importantes que todo lo que hasta ahora se ha considerado importante. [A saber,] 'Dios', 'alma', 'virtud', 'pecado', 'más allá', 'verdad', 'vida eterna'".²⁸

A la manera de las muñecas *matryoshki* rusas, los ensamblajes contienen una secuencia de ensamblajes cada vez más pequeños: agrupamientos funcionales de actantes al interior de una serie de congregaciones más grandes y complejas. Pero Nietzsche se representó a su vez el ensamblaje del consumo como algo que arroja resultados calculables antes que emergentes, resultados cuya previsibilidad aumenta a medida que nuestro conocimiento del sistema se vuelve más detallado, actualizado y comprehensivo. Nietzsche tendía a recaer en un modelo mecanicista de la fisiología. Me pregunto si este supuesto de un mecanismo confiable constituye una ilusión necesaria y perentoria a la hora de seguir un régimen deliberado de alimentación, un plan de acción en el cual algunas partes del cuerpo (el ojo, la voluntad) imparten órdenes a otras partes (los riñones, la boca, los dedos) en lo que respecta a qué y cuánto ingerir.

THOREAU: CARNE MUERTA Y BAYAS

Al reflexionar sobre las coacciones de la comida, la bebida, la digestión humana, el metabolismo y las intensidades de las ideas, Nietzsche comenzó a delinear un programa

del buen comer. Al otro lado del Atlántico, Thoreau estaba ocupado en su propio régimen de alimentación, un régimen concebido para provocar un conjunto distinto de efectos. Ambos experimentalistas procuraban beneficiarse en mente y cuerpo de los poderes vitales, activos de la comida. Nietzsche rechazaba los vegetales cuando estos se aliaban con las prácticas ascéticas y el resentimiento sacerdotal. Los vegetales podían resultar peligrosos. También Thoreau afirmaba una vitalidad vegetal, pero la ubicaba en un ensamblaje diferente, en un ensamblaje que producía otro tipo de efectos sobre su cuerpo: una conciencia más despierta y una mejor resistencia frente a las patologías de la convención social.

Una noche, de regreso a casa con su "sarta de pescado" recién atrapado, Thoreau atrapa también con la vista "una marmota que pasó furtiva por mi camino, y sentí una extraña sensación de salvaje placer, y me vi tentado de atraparla y comérmela cruda; no porque estuviera hambriento, sino por el estado salvaje que la caracterizaba".²⁹ Hambriento de naturaleza salvaje, en un primer momento Thoreau intenta devorar la marmota de modo tal que su vitalidad se convierta en la de él. Pero luego se detiene a pensar: ¿cómo es posible esta transferencia? Después de años de consumir cuerpos materiales, por fin se pregunta cómo es que funciona el acto de comer. ¿Qué es lo que verdaderamente está sucediendo cuando *estos* cuerpos se mezclan con el *mío*? Unos años más tarde, Walt Whitman haría una consideración similar en *Hojas de hierba*: "¿Quién anda por ahí ansioso, tosco, místico, desnudo? ¿Cómo saco fuerza de la carne que como?".³⁰ Thoreau finalmente concluye que "devorar" carne salvaje no redundaba en su propia vitalización, sino en la mortificación —la putrefacción— de su imaginación.

La primera señal de esto le vino a Thoreau por vía de su instinto: "cada año que pasa[ba]" la carne de pescado se le volvía más y más visceralmente desagradable.

Finalmente deja de consumir todo tipo de "alimento animal" (y té y café), al encontrar "algo esencialmente sucio en esta dieta [de] carne".³¹ Lo irresistiblemente salvaje de una marmota viva se había convertido en la repelente inmundicia (en el sentido de sucia, viscosa, pegajosa) de su cadáver. Thoreau llama a esto una "objeción práctica": la carne exuda y gotea, mientras que "un poco de pan y unas papas [rendirían] igual, y con mucho menos trabajo y suciedad".³² Pero lo que aquí está en juego es más que las tareas domésticas. La carne, afirma, no es "agradable a mi imaginación". "Creo que todo hombre que alguna vez haya deseado preservar sus más elevadas y poéticas facultades en las mejores condiciones, se ha inclinado particularmente a abstenerse de la comida animal [...]. Es inútil preguntarse por qué la imaginación no puede reconciliarse con la carne y la grasa. Me satisface que no lo haga".³³

Si en la repugnancia de Thoreau por la carne detectamos una cierta repulsión platónica hacia aquello que está sujeto al cambio, una cierta preferencia por las formas eternas por sobre la materia transitoria, esto se ve contrarrestado por su celebración de otras comidas, las cuales, aunque no menos transitorias o vulnerables al deterioro y no menos materiales que la grasa animal, producen en él efectos deseables. Thoreau se resiste a ingerir el limo viscoso de cuerpos animales en descomposición, pero clama por la comida que eleva su carne y refina su imaginación. Esta incluye "un poco de pan y unas papas" y, quizá más que ningún otro alimento, las bayas, estas "pequeñas cosas [que] no son pequeñas sino sutiles: unas cuantas moras".³⁴ Thoreau está "conmovido" con su descubrimiento de que "algunas bayas que había comido en la ladera de la colina habían alimentado mi genio".³⁵

Thoreau se esmera en hacer alianza con un conjunto de cuerpos, algunos sólidos, otros lábiles, que hacen que su propio cuerpo se vuelva más sutil, más delgado y más lúcido (más capaz de sentir la fuerza de las cosas).

Llega a ver, por ejemplo, que los poderes de las bayas se actualizan de manera variable: las moras y los arándanos que se venden en el mercado, a diferencia de aquellas que se comen directamente del arbusto en la colina de Fair Heaven, "no emanan su verdadero sabor [...]. Es un error común suponer que tú, que nunca arrancaste una, conoces su sabor [...]. La parte esencial y la ambrosia del fruto se pierden con la pelusa que es frotada por el carro del mercado, y se convierte en simple alimento".³⁶ Diríamos que las bayas en las *Pop-Tarts*³⁷ no actúan del mismo modo en que lo hacen sus contrapartes salvajes, o que los quesos procesados y el vino filtrado-esterilizado se vuelven más pasivos, menos vitales y más predecibles que sus contrapartes no pasteurizadas y sin filtrar.³⁸

EL ALMA HAMBRIENTA

Para Nietzsche y para Thoreau, la alimentación es una calle de doble sentido, un encuentro entre cuerpos humanos y no-humanos. El té, el café, los vegetales, la cerveza, la música, las bayas, el pescado, una marmota, el delgado cuerpo de Thoreau y el enfermizo cuerpo de Nietzsche poseían todos ellos una especie de fuerza vital. Exactamente opuesto es el modelo del comer que ofrece Leon Kass en su popular libro *The Hungry Soul: Eating and the Perfecting of Our Nature*. Kass sostiene que el acto mundano de comer revela algo acerca del orden mismo de la Creación: revela una jerarquía natural de los cuerpos, con la materia en la base, los organismos en el medio y los humanos en la cima.

Kass parte de la afirmación de que "no nos convertimos en aquello que comemos; más bien el comestible es asimilado a lo que somos nosotros [...]. [E]l comestible es completamente transformado y reformado por el comensal".³⁹ ¿Cómo es posible que un cuerpo humano,

él mismo materia comestible, triunfe tan completamente por sobre todos los otros cuerpos? Kass argumenta que esta superlativa ventaja de poder se desprende del hecho (aunque, como veremos, no es totalmente explicada por este hecho) de que el cuerpo humano es un organismo. El autor define el organismo como un cuerpo material infundido con un suplemento no material, esto es, con una "vida". La "vida" es una fuerza cualitativamente distinta en relación a las operaciones meramente mecánicas de la materia: la vida "no es resultado del metabolismo sino más bien su causa, pues la persistencia a través de la nutrición es un *logro* del organismo en cuanto *organizado*, no simplemente de su materia".⁴⁰ Todos los organismos –y no solo los humanos– están animados por una fuerza vital, de manera que todos los organismos tienen el poder de darle "forma" a la materia inorgánica o a la carne muerta. Es esta misteriosa fuerza llamada vida la responsable de la "transformación completa" del comestible "por el comensal".

El organismo humano, continúa Kass, está *especialmente* dotado de esta fuerza vital; está, uno podría decir, *especialmente vivo*, pues él, en cuanto el más elevado de los organismos creados por Dios, tiene "alma". Un organismo dotado de alma, "desde lo alto de la escalera, contemplando la totalidad del mundo y su propio y peculiar ascenso", es capaz, por ejemplo, de "abrazar las formas que santifican su comer".⁴¹

Kass apela a una versión fuerte de la distinción entre vida orgánica y materia inorgánica, afirmando con seguridad la existencia de una fuerza vital no material que anima a la mera materia y celebrando el carácter único de la variante humana de esa fuerza vital, el alma. En calidad de cristiano evangélico, en *El alma hambrienta* Kass hace afirmaciones que resultan particularmente claras, audaces y no apoloéticas, ayudándonos así a discernir las versiones más moderadas y matizadas de las

reivindicaciones vitalistas que circulan más ampliamente en la cultura. Retomaré la cuestión del vitalismo en los capítulos 5 y 6, donde analizaré los distintos tipos de vitalismo defendidos por Immanuel Kant, Hans Driesch y Henri Bergson y los pondré a conversar con una teoría de la materialidad entendida *en sí misma* como un poder activo, vibrante.

Kass ofrece un modelo del comer humano entendido como una conquista, de acuerdo con el cual los cuerpos ingeridos de animales, plantas, bacterias, metales, hormonas sintéticas, oligoelementos, dioxinas y otros subproductos industriales son representados como algo inactivo, como materiales maleables para el uso humano. Thoreau, Nietzsche y los estudios recientes sobre las grasas omega 3 e hidrogenadas ponen en cuestión este modelo y la dicotomía forma-materia que está en su núcleo. Todos ellos, por el contrario, discernen un poder productivo intrínseco a los alimentos, el cual hace posible que la materia comestible embrutezca o refine la imaginación, o vuelva a una disposición más o menos propensa al resentimiento, la depresión, la hiperactividad, la torpeza o la violencia. Experimentan el comer como la conformación de un ensamblaje de elementos humanos y no-humanos, todos los cuales tienen alguna capacidad agencial. Esta capacidad incluye el poder negativo de oponerse u obstruir los proyectos humanos, pero también el poder más activo de afectar y producir efectos. En este modelo del comer, los cuerpos humanos y no-humanos se re-corporizan en respuesta unos a otros; ambos ejercen un poder formativo y ambos se presentan a sí mismos como materia sobre la cual actuar. El comer aparece como una serie de transformaciones mutuas en las cuales la frontera entre adentro y afuera se vuelve borrosa: mi comida es y no es mía; somos y no somos lo que comemos.

MATERIA VAGABUNDA

Si lo que se come ha de convertirse en comida, debe ser digerible para el a-fuera en el que ingresa. Del mismo modo, si quien come ha de ser nutrido, debe adaptarse al a-fuera internalizado. En el encuentro del comer, todos los cuerpos demuestran no ser más que cristalizaciones temporarias de una materialidad que constituye un proceso de devenir, con su ajetreo y su flujo viéndose interrumpido por la sedimentación y la sustancia. La fenomenología de Emma Roe sobre las prácticas alimenticias en Gran Bretaña destaca cómo la comida oscila por encima y por debajo del umbral de una entidad específica: una zanahoria, tal como ingresa inicialmente en la boca de quien la come, es una entidad hecha y derecha, con un sabor, color, olor y textura distintivos; una vez tragada, no obstante, su coherencia se desvanece gradualmente hasta que, si uno siguiera observándola mediante una cámara diminuta introducida en el intestino, la diferencia entre la zanahoria y quien la come desaparece por completo.⁴² Maud Ellman también describe las diversas idas y venidas de la comida:

La desintegración [de la comida] en el estómago, su asimilación en la sangre, su diaforesis en la epidermis, su metempsicosis en el intestino grueso; su viscosidad en el quingombó, en el gumbo, en las ostras; su elasticidad en las gelatinas, su delicuescencia en los manjares blancos; su tumescencia en las gargantas de las serpientes, su lenta erosión en los estómagos de los tiburones; sus odiseas a través de pasturas, huertos, campos de trigo, corrales, supermercados, cocinas, comederos para cerdos, basureros, trituradores de basura; las industrias de siembra, caza, cocina, molienda, procesamiento y conserva; la hechicería de sus mutaciones, hinchándose en el pan, hundiéndose en los soufflés; cruda y cocida,

sólida y derretida, vegetal y mineral, pescado, carne y ave, abarcando todo el compendio de sustancias vivas.⁴³

En suma, los comestibles revelan eso que Deleuze y Guattari llamaban una cierta cualidad "vagabunda" de la materialidad, una propensión a la variación constante que es ignorada por "todas las historias materia-forma".⁴⁴ La actividad de metabolización, por la cual el afuera y el adentro se mezclan y se recombinan, hace más plausible la idea de una materialidad vital. Revela el hervidero de actividad que subsiste por debajo y al interior de los cuerpos formados y de las cosas recalcitrantes, una vitalidad opacada por nuestro hábito conceptual de dividir el mundo en materia inorgánica y vida orgánica.

EN QUÉ SENTIDO LA COMIDA IMPORTA

Mi último ejemplo de buena alimentación es el movimiento *slow food*, fundado en Italia en 1986 para combatir la McDonalización, la insustentabilidad medioambiental y el petrocentrismo de un sistema globalizado de producción, mercadotecnia y distribución de la comida. De acuerdo con su manifiesto,

Slow Food está consagrado a la protección de la tierra y a una producción de alimentos ecológicamente saludable; a una revitalización de la cocina y de la mesa como centros de placer, cultura y comunidad; a una revigorización y proliferación de las tradiciones culinarias regionales, estacionales; a la creación de una globalización colaborativa, ecológicamente orientada y virtuosa; y a llevar un ritmo de vida más lento y armonioso.⁴⁵

Lo que resulta distintivo de *slow food*, y lo que podría hacer de él un ensamblaje particularmente poderoso,

es su atractivo tanto para los "granolas" como para los "foodies". Celebra a la vez la sustentabilidad ecológica, la especificidad cultural, la economía nutricional, el placer estético y las habilidades que se requieren para hacer comidas desde cero. Reuniendo estas imágenes y estas prácticas, congregándolas de esta particular manera, puede que *slow food* tenga una oportunidad de reanimar a ese público que alguna vez se unió bajo la bandera del "ambientalismo". Quizás el cóctel de preocupaciones de *slow food* -comida sabrosa, uso de energías limpias y amor a la Tierra- pueda despertarnos de lo que Barbara Kingsolver describe como nuestra

ubicua fantasía alucinatoria según la cual las toneladas de desechos que tiramos en nuestros ríos y bahías no están envenenando el agua, los hidrocarburos que expulsamos hacia el aire no están alterando el clima, la pesca indiscriminada no está extinguiendo los océanos, los combustibles fósiles nunca se agotarán, las guerras que matan a miles de civiles son una forma apropiada para hacernos con el control de lo que queda, nuestras cifras no están desesperantemente en rojo en el banco medioambiental y, en definitiva, nuestros niños están bien.⁴⁶

El programa de *slow food* supone tomarse el tiempo no solo para preparar y saborear la comida, sino también para reflexionar sobre los hechos económicos, laborales, agropecuarios y logísticos que anteceden a la llegada del alimento al mercado. En este sentido, defiende un abordaje de la comida desde el punto de vista de la cadena productiva, haciendo una crónica de la "historia de vida" del producto alimenticio y rastreando "los lazos que conectan a las personas y los lugares involucrados en los diferentes momentos de la cadena".⁴⁷ Este ejercicio les brinda a los consumidores una idea más acabada de qué

es exactamente aquello que está ingresando en sus bocas: no solo en términos de ingredientes tales como pesticidas, hormonas animales, grasas, azúcares, vitaminas, minerales y otras cosas por el estilo, sino también en términos del sufrimiento de los trabajadores del sector alimenticio y de la codicia del agronegocio y de sus representantes en el Congreso.⁴⁸ Pero el ensamblaje de *slow food* podría adquirir todavía más fuerza, creo, si ampliara su foco de atención más allá de las actividades de los humanos. *Slow food* tiende a considerar la comida como un recurso o un medio y, por lo tanto, a perpetuar la idea de que la materialidad no-humana es esencialmente algo pasivo, ubicado a uno de los lados de una división ontológica entre vida y materia. En la medida en que reconozcamos la agencia de la comida, estaremos reorientando también nuestra propia experiencia del comer. ¿Qué pasaría si *slow food* incorporara una mayor conciencia acerca de la activa vitalidad de los alimentos? Si estoy en lo cierto en cuanto a que una imagen de la materia como algo inerte alienta nuestra práctica actual de un consumo agresivamente dispendioso que pone en peligro al planeta, entonces una materialidad experimentada como una fuerza viva con capacidad agencial podría alentar el surgimiento de una sociedad más ecológicamente sustentable.

En contraposición a esta imagen de la comida como un instrumento "del cual tomar posesión si es que la vida ha de continuar", he interpretado la comida en sí misma como un actante dentro de un ensamblaje agencial que incluye entre sus miembros a mi metabolismo, mi cognición y mi sensibilidad moral. La intencionalidad humana es, sin duda, un elemento importante del público que está emergiendo en torno a la idea de la dieta, la obesidad y la seguridad alimenticia, pero no es el único actor o necesariamente el operador clave en él. La comida, en cuanto materialidad autotransformadora y disipativa, también es protagonista. Ella se introduce en aquello que llegamos

a ser. Es una de las múltiples agencias operantes en los estados de ánimo, las disposiciones cognitivas y las sensibilidades morales que hacemos valer a medida que abordamos las preguntas acerca de qué comer, cómo obtenerlo y cuándo detenernos.

1. Una versión de este capítulo apareció previamente en *New Left Review*, n° 45, 2007. [Traducción disponible en newleftreview.es]

Mario Bunge, *La causalidad: el principio de causalidad en la ciencia moderna* (1978), citado en Manuel De Landa, *Intensive Science and Virtual Philosophy*, op. cit., p. 137. Bunge señala que la creencia en la materia bruta "todavía es tenida en alta estima por parte de aquellos teóricos cuánticos que sostienen que es el experimentador quien provoca todos los fenómenos a escala atómica", y De Landa agrega que esto también es asumido "por parte de aquellos críticos de la ciencia que piensan que todos los fenómenos son construcciones sociales" (ibid.).

2. William Maddock Bayliss, *The Physiology of Food and Economy in Diet*, Londres, Longmans, Green, and Co., 1917, p. 1.

3. Esto representa un incremento del 39% con respecto a 1950 e incluye el consumo de 440 botellas de gaseosa de 340 cm³ por persona por año, de acuerdo con Melanie Warner, "A Sweetener with a Bad Rap", *New York Times*, 2 de julio de 2006.

4. Esto equivale a un consumo de 3,2 kg más de carnes rojas y de 20,8 kg más de pollo por año con respecto a 1950.

5. Esto representa un incremento del 67% con respecto a 1950.

6. Todas las estadísticas alimentarias, a menos que se indique lo contrario, están tomadas del artículo "Profiling Food Consumption in America", del Departamento de Comunicaciones del Ministerio Estadounidense de Agricultura. En el *Agriculture Fact Book*, del cual forma parte ese capítulo. El término consumo hace referencia a lo que se consume de la oferta agregada de alimentos; debido al "desperdicio, las sobras de los platos y [...] otras pérdidas", es probable que las cantidades de "consumo" sean

mayores que la cantidad real de comida ingerida o incorporada en los cuerpos humanos. Si, por ejemplo, tal como se estima, los estadounidenses desperdician 20 de esas 52 cucharaditas de azúcar, la ingesta de azúcar podría descender hasta 32 cucharaditas por día por persona. El término grasas añadidas refiere a las grasas "utilizadas directamente por los consumidores, tales como la mantequilla en el pan, así como a las mantecas y aceites utilizados en la preparación comercial de galletas, pasteles y comidas fritas. Todas las grasas presentes de por sí en los alimentos, como en la leche y en la carne, están excluidas".

7. C. Bernard Gesch y otros, "Influence of Supplementary Vitamins, Minerals, and Essential Fatty Acids on the Antisocial Behaviour of Young Adult Prisoners: Randomized, Placebo-Controlled Trial", *British Journal of Psychiatry*, n° 181, 2002, pp. 22-28. La dieta occidental moderna ha supuesto un "sorprendente incremento en el consumo de aceites de semilla [...], cuyo contenido de ácido graso poliinsaturado es principalmente omega 6, en detrimento del ácido omega 3" (Brian Hallahan y Malcolm R. Garland, "Essential Fatty Acids and Mental Health", *British Journal of Psychiatry*, n° 186, 2005, p. 277).

8. Alexandra J. Richardson y Paul Montgomery, "The Oxford-Durham Study: A Randomized, Controlled Trial of Dietary Supplementation with Fatty Acids in Children with Developmental Coordination Disorder", *Pediatrics*, vol. 115, n° 5, 2005, pp. 1360-1366.

9. Kuan-Pin Su, Winston W. Shen y Shih-Yi Huang, "Omega-3 Fatty Acids as a Psychoterapeutic Agent for a Pregnant Schizophrenic Patient", *European Neuropsychopharmacology*, vol. 11, n° 4, 2001, pp. 295-299.

10. Tal vez los nexos entre el omega 3, la salud mental y las funciones cognitivas no deberían sorprender, teniendo en cuenta que "el peso en seco del cerebro de un mamífero está compuesto de aproximadamente un 20% de lípidos (el porcentaje más alto entre todos los órganos)" (Brian Hallahan y Malcolm R. Garland, "Essential Fatty Acids and Mental Health", op. cit., p. 276).

11. Linda Carroll, "Diets Heavy in Saturated Fats May Lead to Fading Memories", *Neurology Today*, vol. 4, n° 12, 2004, pp. 31-32.

12. Tomo estos aspectos de John Buell, quien me señaló la no linealidad de la competencia que tiene lugar en el ensamblaje cuerpo-carne-psíquico-comida (en conversación por correo electrónico, 2008).

13. Grégoire Nicolis y Ilya Prigogine, *Exploring Complexity: An Introduction* (1989), citado en Manuel De Landa, *Intensive Science and Virtual Philosophy*, op. cit., p. 131.

14. *Ibid.*, p. 144.

15. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas*, op. cit., p. 330. [Traducción modificada.]

16. Michel Serres, *El parásito*, Rosario, Co-lectora, 2015. Serres sugiere que es el humano el ser pasivo en la relación entre quien come y lo comido. Para él, quien come es absolutamente dependiente del (existe en una relación "parasitaria" con respecto al) alimento. Comemos solo a expensas de (por cuenta de) otro ser que es nuestro anfitrión: "El anfitrión viene antes y el parásito a continuación". Así pues, quien come se debe a lo comido. (Tal vez por esto es que muchos dan las gracias antes de las comidas.) Creo que Serres acierta en señalar las obligaciones morales que supone el acto de comer, pero también creo que la figura del parásito va demasiado lejos: no reconoce el poder activo del cuerpo humano o de cualquier tipo de capacidad agencial.

17. David Goodman, "Ontology Matters: The Relational Materiality of Nature and Agro-Food Studies", *Sociologia Ruralis*, vol. 41, n° 2, 2001, p. 183.

18. Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, Madrid, Alianza, 2009, Tratado Tercero: "¿Qué significan los ideales ascéticos?", §17, pp. 168-169.

19. Friedrich Nietzsche, *La ciencia jovial [La gaya scienza]*, Caracas, Monte Ávila, 1999, Libro Primero, §39 ("Gusto modificado"), pp. 55-56. [Traducción modificada.]

20. Friedrich Nietzsche, *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es*, Madrid, Alianza, 2008, "Por qué soy yo tan inteligente", §1, p. 44.

21. En el pasaje completo se lee: "Mi alimento para hombres causa efecto, mi sentencia sabrosa y fuerte; y, en verdad, ¡no los he alimentado con legumbres flatulentas! Sino con alimento para guerreros, con alimento para conquistadores: nuevos apetitos he despertado" (Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*, Madrid, Alianza, 2009, Cuarta y última parte, "El despertar", §1, p. 420).

22. Luigi Cornaro, *Art of Living Long*, Milwaukee, William F. Butler, 1915 [Se traduce desde el inglés; existe trad. cast.: *De la vida sobria*, en Marsilio Ficino, *Tres libros sobre la vida*/ Luigi Cornaro, *De la vida sobria*, Madrid,

Asociación Española de Neuropsiquiatría, 2006]. En su "Segundo discurso, escrito a la edad de 86 años", Cornaro ofrece un inventario completo de su dieta: "Primero, pan; luego, una sopa de pan o un caldo ligero con un huevo, o algún otro agradable platillo de este tipo; en cuanto a las carnes, como ternera, cabrito y cordero; como toda clase de aves, al igual que perdices y pájaros como el tordo. También me alimento de pescados de agua salada como el goldney y otros similares; y, entre los diversos peces de agua dulce, el lucio y otros" (p. 87).

23. *Ibid.*, p. 94.

24. Friedrich Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos, o cómo se filosofa con el martillo*, Madrid, Alianza, 2007, "Los cuatro grandes errores", § 1, pp. 67-68 [traducción modificada]. Nietzsche parece no haber leído con la suficiente atención, pues Cornaro dice explícitamente que su dieta particular no es para todos: "Nadie ha de sentirse obligado a confinarse a sí mismo a la pequeña cantidad a la que yo me limito [...]. Pues como muy poco; y mi razón para ello es que encuentro que poco es suficiente para mi pequeño y débil estómago" (Luigi Cornaro, *Art of Living Long*, op. cit., p. 62); "Me vi forzado a ser extremadamente cuidadoso con respecto a la calidad y cantidad de lo que como y bebo. No obstante, aquellas personas que han sido bendecidas con complexiones fuertes puede que consuman muchos otros tipos y calidades de comida y bebida, y que se alimenten de ellas en mayores cantidades que yo" (*ibid.*, p. 97).

25. En el pasaje completo se lee: "No soporto [...] a los recentísimos especuladores en idealismo, a los antisemitas, que [...] intentan excitar todos los elementos de animal cornudo propios del pueblo mediante un abuso, que acaba con toda paciencia, del medio más barato de agitación, la afectación moral (el hecho de que en la Alemania actual no deje de obtener éxito toda especie de espíritus fraudulentos es algo que guarda relación con el deterioro poco a poco innegable y ya palpable del espíritu alemán, cuya causa yo la busco en una alimentación compuesta, con demasiada exclusividad, de periódicos, política, cervezas y música de Wagner)" (Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*, op. cit., Tratado Tercero, §26, pp. 199-200).

26. *Ibid.*, Tratado Primero: "Bueno y malvado, bueno y malo", §6, p. 44.

27. Ver Donna Haraway, *Testigo_Moderato@segundo_milenio. Hombrehembra@_conoce_oncorata. Feminismo & tecnociencia**, Buenos Aires, Rara Avis, 2021.

28. Friedrich Nietzsche, *Ecce homo*, op. cit., "Por qué soy yo tan inteligente" § 10, p. 59.
29. Henry David Thoreau, *Walden*, op. cit., p. 186.
30. Walt Whitman, "Canto de mí mismo", en *Hojas de hierba*, Buenos Aires, Juárez, 1999. Agradezco a Hadley Leach por esta referencia.
31. Henry David Thoreau, *Walden*, op. cit., p. 189. Thoreau anota en su diario que, si bien "el tosco y apresurado trabajo al aire libre me obliga [...] no prestar atención a mi dieta", "abandonado a mis propios asuntos, nunca debería [...] comer carne" (cit. en Kenneth Allen Robinson, *Thoreau and the Wild Appetite*, Nueva York, AMS Press, 1957, p. 9).
32. Henry David Thoreau, *Walden*, op. cit., p. 189 [traducción modificada]. "Muchos hombres se avergonzarían si se los pescara preparando con sus propias manos esa ensangrentada carne para la cena, "como cada día otros la preparan para ellos" (ibid., p. 190).
33. Ibid., p. 190.
34. A aquellos que se preguntan por qué presta tanta atención a cosas pequeñas como las bayas, Thoreau les responde confiadamente que eso que para el yo conformista son las "grandes cosas, no son grandes sino groseras [...]. Las pequeñas cosas no son pequeñas sino sutiles: son unas cuantas moras" (cit. en Albert Keiser, "New Thoreau Material", *Modern Language Notes*, vol. 44, n° 4, 1929, pp. 253-254).
35. Henry David Thoreau, *Walden*, op. cit., p. 192 [traducción modificada]. El arándano es para Thoreau "la Baya entre las bayas", pero también elogia abundantemente las moras silvestres, las cerezas, las frambuesas y las fresas. Robinson señala que "es difícil decir cuál de todas las bayas era la más apreciada por Thoreau". La promiscuidad en lo que respecta a su amor por las bayas y por comerlas conduce a Robinson a identificar "una especie de ceremonia ritualista de exaltación pagana" en la descripción que Thoreau hace de sí mismo como alguien que "va de manantial en manantial, con las manos una y otra vez enrojecidas por las fresas salvajes que encuentra entre las sucesivas cascadas" (Kenneth Allen Robinson, *Thoreau and The Wild Appetite*, op. cit., p. 22).
36. Henry David Thoreau, *Walden*, op. cit., p. 155.
37. Tartas dulces prehorneadas rellenas de diversos sabores, fabricadas por la compañía Kellogg's. [N. del T.]
38. Agradezco a Patschen Markell por esta indicación.

39. Leon R. Kass, *El alma hambrienta. La comida y el perfeccionamiento de nuestra naturaleza*, Madrid, Cristiandad, 2005, p. 67. En 2001, Kass fue incluido por George W. Bush en el Consejo Presidencial de Bioética, llegando a convertirse más tarde en su director.
40. Ibid., p. 108.
41. Ibid., p. 54.
42. Emma J. Roe, "Material Connectivity, the Immaterial, and the Aesthetic of Eating Practices: An Argument for How Genetically Modified Foodstuff Becomes Inedible", *Environment and Planning A*, vol. 38, n° 3, 2006, pp. 465-481. Rachel Colls presenta un argumento similar en su estudio de la "gordura" corporal como "carne móvil" que no es ni completamente "material" ni completamente "discursiva" (Rachel Colls, "Materialising Bodily Matter: Intra-action and the Embodiment of 'Fat'", *Geoforum*, vol. 38, n° 2, 2007, pp. 353-365).
43. Maud Ellman, *The Hunger Artists* (1993), cit. en Terry Eagleton, "Edible Écriture", en Siân Griffiths y Jennifer Wallace (eds.), *Consuming Passions: Food in the Age of Anxiety*, Manchester, Manchester University Press, 1998, p. 207.
44. Gilles Deleuze, "Música y metalurgia" (Clase XX, 27 de febrero de 1979), en *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, Buenos Aires, Cactus, 2005, p. 376.
45. Ver Slow Food USA, "Manifiesto", disponible en slowfoodusa.org.
46. Barbara Kingsolver, "A Good Farmer", *The Nation*, 3 de noviembre de 2003, pp. 7-11.
47. Peter Jackson y otros "Manufacturing Meaning along the Food Commodity Chain", *Cultures of Consumption Research Programme* (Londres: Birkbeck College), disponible en consume.bbk.ac.uk. El dilema del omnívoro de Michael Pollan sirve aquí como un buen ejemplo. El libro traza una genealogía de cuatro comidas estadounidenses: una de McDonald's, otra preparada con productos comprados en un supermercado Whole Foods, otra cuyos ingredientes provienen de una pequeña granja autosustentable y una última elaborada a partir de productos que el propio Pollan ha cazado o reunido.
48. A modo de ejemplos, cabe mencionar aquí la exposición de Cheri Lucas Jennings y Bruce H. Jennings acerca de los sueldos miserables y las tóxicas condiciones laborales implícitas en la manzana brillante y sin semillas que

vemos en el supermercado, así como la explicación que ofrece Greg Critser del vínculo entre los intereses del agronegocio, la producción subsidiada de maíz, el jarabe de maíz de alta fructosa y la obesidad. Ver Cheri L. Jennings y Bruce H. Jennings, "Green Fields/Brown Skin: Posting as a Sign of Recognition", en Jane Bennett y William Chaloupka (eds.), *In the Nature of Things: Language, Politics, and the Environment*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993, pp. 173-194; Greg Critser, *Fat Land: How Americans Became the Fattest People in the World*, Nueva York, Mariner Books, 2004. Para una crítica a la afirmación de Critser de que el jarabe de maíz de alta fructosa es un factor significativo en el problema de la obesidad en los Estados Unidos, ver Melanie Warner, "Does This Goo Make you Groan?", *New York Times*, 2 de julio de 2006.



En un breve relato de Franz Kafka que lleva por título "Un informe para una Academia", el urbano pero hirsuto Rotpeter habla ante una absorta audiencia de humanos: "Eminentes señores de la Academia: Ustedes me han hecho el honor de pedirme que presente a la Academia un informe sobre mi simiesca vida anterior. [Lo que tengo para decir] mostrará las líneas directrices que orientaron a un cierto mono para introducirse en el mundo de los hombres". Por medio de un acelerado programa de evolución, el simio Rotpeter se abre camino en el mundo de la vida humana: aprende a fumar en pipa y a beber algunos *Schnaps*, y luego, exultante por estos logros y "porque algo me impulsaba a ello, porque tenía los sentidos como delirantes", irrumpe al grito de un "¡Hola!" [...] en el ámbito de los sonidos humanos; con esta exclamación entré de un salto en la comunidad de los humanos, y sentí su eco: '¡Oigan! ¡Habla!'"¹

Rotpeter ofrece un relato de su "vida": el término refiere aquí a un estado biológico congruente con la capacidad

de sentir emoción, de socializar y de reflexionar. Tal como Kafka deja en claro, esta es una vida que los monos comparten con los hombres, pues las diferencias entre unos y otros es solo la diferencia entre los puntos de una misma "línea". Desde la época de Kafka, la brecha entre humano y animal se ha reducido cada vez más, a medida que se ha ido descubriendo que uno tras otro de los rasgos o talentos que se consideraban exclusivos de la humanidad existen también en los animales no-humanos.² Ya no es tan controversial decir que los animales poseen una vida biosocial, comunicativa o incluso conceptual. ¿Pero pueden también los cuerpos no orgánicos poseer una vida? ¿Puede la materia misma ser vital?

En los capítulos anteriores, la vitalidad de la materia hacía referencia al impulso conativo o la motilidad de los cuerpos simples o protocuerpos, a la tendencia de las fuerzas a conformar ensamblajes, o a la habilidad de las plantas y de la materia animal para provocar efectos en los cuerpos humanos que las comen. En este capítulo vuelvo mi atención explícitamente hacia la figura de la vida, a fin de discernir hasta qué punto puede ser separada de su anclaje en lo fisiológico y lo orgánico. ¿Tiene sentido la vida solo en cuanto uno de los lados del binomio vida-materia, o hay algo así como una vida mineral o metálica, o una vida del "eso" [*it*] en el "llueve" [*it rains*]? Creo que la hay, y que existen buenas razones ecológicas y biotecnológicas para que nos familiaricemos más con ella.³

UNA VIDA

En un breve ensayo de Gilles Deleuze titulado "La inmanencia: una vida", se nos introduce al concepto de "una vida". Tal como sugiere el artículo indefinido, se trata de una vitalidad indeterminada, un "puro flujo de conciencia

a-subjetiva".⁴ Una vida es visible solo fugazmente, pues es "un puro acontecimiento liberado [...] de la subjetividad y de la objetividad de lo que pasa".⁵ Una vida habita en ese misterioso tiempo que existe entre los diversos momentos del tiempo biográfico o morfológico. Cuando salta a escena, vislumbramos eso virtual que subsiste en el mundo vital de Rotpeter. Deleuze cita como ejemplo de esta vitalidad impersonal a esos niños muy pequeños que, aunque todavía no son individuos, sí son "singularidades", en el sentido de que cada uno de ellos, de acuerdo con las contingencias de sus encuentros, expresa solo *esta* sonrisa, *este* gesto o *esta* mueca. Estos pequeños "están atravesados por una vida inmanente que es pura potencia, e incluso beatitud [...]. Los indefinidos de una vida".⁶ El puro poder de una vida puede manifestarse como beatitud o como una indecible y radical violencia, y aquí yo enmendaría el término de Deleuze a fin de reconocer el lado oscuro de "una vida". En su etnografía de los esfuerzos de las personas por rehacer sus vidas tras la experiencia de una violencia "aniquiladora de mundo" (por ejemplo, los asesinatos masivos que siguieron al homicidio de Indira Gandhi), Veena Das observa "una cierta cualidad de diapositiva detenida que está presente en [...] los no-relatos" de tal violencia. Aquí las palabras se "entumecen" o parecen haber perdido "contacto con la vida", con lo cual Das se refiere a que han perdido contacto con un determinado mundo vital y cultural.⁷ ¿Podría ser que, al perder contacto con el mundo de la vida, estas palabras expresen de ese modo "una vida"? Pero ahora una vida ya no luce tan atractiva, y aquí el trabajo de Das me sugiere que la erupción de una vida debe ser descrita menos exclusivamente mediante metáforas de desbordamiento y vitalidad. A veces una vida es experimentada menos como beatitud que como terror, menos como la plenitud de lo virtual y más como un vacío radicalmente insignificante.

Así pues, una vida designa la incansable actividad, la presencia destructiva-creativa de una fuerza que no coincide del todo con ningún cuerpo concreto. Una vida desgarrar el tejido de lo actual sin nunca "manifestarse" por completo en una persona, lugar o cosa. Una vida apunta a eso que *Mil mesetas* caracteriza como "materia-movimiento" o "materia-energía", una "materia en variación que entra en los ensamblajes y sale de ellos".⁸ Una vida es una vitalidad propia, no de un individuo en particular sino de la "pura inmanencia", o ese proteico enjambre que es real pese a no ser actual: "Una vida solo contiene entidades virtuales. Está hecha de virtualidades".⁹ Una vida es "a-subjetiva": en otro texto Deleuze lamenta el modo en que los novelistas franceses tienden a reducir la vida a "algo personal", mientras que el verdadero escritor procura convertirse en un "gran Vividor", "aunque sea demasiado débil para la vida que lo atraviesa o los afectos que lo habitan".¹⁰ En este pasaje podemos escuchar ecos del inconfundible vitalismo de Friedrich Nietzsche, tal como este se expresa, por ejemplo, en *La voluntad de poder*:¹¹ "¿Y sabéis qué es para mí 'el mundo'? [...] Una enormidad de fuerza [...] que no se gasta, sino que solo se transforma [...] [Un] juego de fuerzas y ondas de fuerza, a la vez uno y 'múltiple' [...], un mar de fuerzas que se precipitan sobre sí mismas y se agitan, cambiando eternamente".¹²

EL PESO MUERTO DE LAS CADENAS DIAMANTINAS

En una pieza de Esquilo titulada *Prometeo encadenado*, las cadenas que atan a Prometeo están tan muertas e inmóviles y son tan actuales como una vida es vibratoria, líquida y virtual. En la primera escena, Cratos (Fuerza) le pide a Hefesto (el metalurgista) que asegure estas cadenas:

Estamos llegando al suelo de una tierra lejana, en la frontera escita,
lugar desierto no hollado nunca por seres humanos.
Así que, Hefesto, ya debes ocuparte de las órdenes que te dio tu padre:
Sujetar fuertemente en estas altas y escarpadas rocas a este malhechor
mediante los irrompibles grilletes de unas fuertes cadenas diamantinas.¹³

Hefesto, amigo de Prometeo, cede con renuencia a Cratos, del mismo modo que Prometeo debe ceder al metal, pues las cadenas son efectivamente *diamantinas*, del griego *adamantinos*: hechas del metal *más fuerte*, como el hierro o el acero. El "malhechor" se resiste a ellas con todas sus fuerzas, pero su carne no es rival para el duro e impenetrable metal, un no absoluto.

La asociación del metal con la pasividad o con una cosidad muerta persiste: la "cadena diamantina" es uno de una larga lista de tropos que llegará a incluir la jaula de hierro, las tachuelas de latón, las miradas aceradas, la voluntad férrea, los hits de oro macizo. ¿Quién elegiría el metal como símbolo de la vitalidad? Deleuze y Guattari: en una breve sección de la meseta "Nomadología", designan al metal como el arquetipo de la materialidad vital; es el metal el que mejor revela esta estremecedora efervescencia; es el metal el que, rebosante de una vida, da origen a "la prodigiosa idea de una *Vida no orgánica*".¹⁴

Sigo a Deleuze y Guattari en cuanto a experimentar con la "prodigiosa" idea de que la actividad es la "esencia difusa" de la materia.¹⁵ Pero ¿qué tipo de actividad es esta? Hace mucho tiempo, Thomas Hobbes insistió en que la vida no es más que materia en movimiento, en que los cuerpos están "continuamente abandonando un lugar y adquiriendo otro".¹⁶ ¿Es esta la "materialidad vital" de la que hablan Deleuze y Guattari? No exactamente, pues

mientras que Hobbes centraba su atención en la actividad de los cuerpos formados en la medida en que se mueven a través de un vacío de espacio, Deleuze y Guattari subrayan un carácter activo que no es ni enteramente corporal ni enteramente espacial, ya que un cuerpo-en-el-espacio es solo una de sus potenciales modalidades. Una mejor forma de representarnos esta actividad es en términos de un estremecimiento, una evanescencia o un suspenso indefinido o no intencionado. Esta vitalidad vibratoria antecede, o subsiste dentro de, o es simplemente otra cosa que los cuerpos formados. *Mil mesetas* está repleta de proto y no-cuerpos vivificantes y efervescentes –de devenires-animales, de Cuerpos sin Órganos– que quedan mejor caracterizados, en términos de Spinoza, como “un conjunto de velocidades y lentitudes entre partículas no formadas [con] la individuación de un día, de una estación, de un año, de una vida”.¹⁷ Esta es la actividad de intensidades antes que de cosas que tienen una extensión en el espacio, la “pura productividad” de la materia “virtual” o de la “materia-energía”.¹⁸ Deleuze y Guattari creen que tal “vitalismo material [...] sin duda existe por todas partes, pero de ordinario está oculto o recubierto, vuelto irreconocible por el modelo hilomórfico”.¹⁹

El modelo “hilomórfico” (un término que los autores toman prestado del filósofo de la técnica Gilbert Simondon) es un modelo explicativo de cómo los cuerpos cambian o se desarrollan. De acuerdo con él, una materia presuntamente pasiva, no organizada o bruta puede recibir una “forma” orgánica solo por medio de la agencia de algo que no es en sí mismo material. El modelo hilomórfico es, por tanto, una especie de vitalismo que postula la existencia de cierto suplemento no material que tiene el poder de transformar la mera materia en vida encarnada. Leon Kass, discutido en el capítulo 3, daba una explicación hilomórfica del comer: el metabolismo, al igual que los movimientos mecánicos de la mera materia, no puede

dar cuenta de la “vida” del organismo, pues esto requiere de “un ‘algo’ inmaterial que unifica e informa” al organismo.²⁰ Kass reconoce que esta fuerza espiritual “depende absolutamente” de la materia (“Uno nunca encuentra la forma del león separada de su carne leonina”), pero tiene una realidad que es independiente de y más profunda y verdadera que la carne. De allí que, sostiene Kass, “el organismo persist[a], pero su materia no”.²¹

De acuerdo con el modelo hilomórfico, cualquier poder “formativo” debe ser externo a una materia bruta, mecánica. El modelo no puede postular ni discernir la presencia de lo que John Marks llama las “formas implícitamente topológicas” al interior de la materialidad. Estas tendencias topológicas no suponen meramente una resistencia pasiva a las actividades de los agentes externos, sino que a su vez procuran activamente expresarse a sí mismas: son conativas sin ser del todo “corpóreas”. El modelo hilomórfico ignora eso que los trabajadores de la madera y los metalurgistas conocen bastante bien: existen “efectos intensivos variables” y “cualidades incipientes” de la materia que “las formas externas [solo pueden] realzar y favorecer”.²² En lugar de un poder formativo separable de la materia, los artesanos (y los mecánicos, cocineros, constructores, personal de maestranza y cualquiera que tenga una relación de familiaridad con las cosas) experimentan una materialidad creativa con tendencias y propensiones incipientes que se ponen en juego de manera variable dependiendo de las otras fuerzas, afectos o cuerpos con los cuales entran en contacto estrecho.

En suma, cuando Deleuze y Guattari hablan de una vitalidad material no están simplemente haciendo referencia a un movimiento “hobbesiano” de los cuerpos en el espacio. Tampoco están argumentando a la manera habitual acerca de la historicidad de los objetos, acerca del modo en que la forma y el significado de las cosas varían a medida que estas envejecen y se separan de un

determinado todo social o se insertan en relaciones nuevas con cosas nuevas. (Esto es lo que hace la tradición de "las vidas sociales de los objetos" en la antropología, la sociología y los estudios de la ciencia.) Aquello a lo que Deleuze y Guattari apuntan es algo distinto: a una afluencia vibratoria que persiste antes y después de cualquier disposición en el espacio: a la peculiar "motilidad" de una intensidad. O a lo que geógrafos no representacionales como Alan Latham y Derek McCormack llaman la cualidad "procesualmente emergente" de la materia-energía, o a lo que el filósofo Brian Massumi describe como la "insistente multitud de insipiencias y tendencias" que es la materia.²³ La intención aquí es sacudir la cadena diamantina que ha unido la materialidad con la sustancia inerte y ha situado lo orgánico al otro lado de un abismo que lo separa de lo inorgánico. La intención es articular la elusiva idea de una materialidad que es *en sí misma* heterogénea, en sí misma un diferencial de intensidades, en sí misma una vida. En este extraño y vital materialismo no hay ningún momento de pura inmovilidad, ningún átomo indivisible que no esté en sí mismo atravesado por una fuerza virtual.

Puede que también Michel Foucault haya estado intentando señalar este carácter activo cuando hablaba de una dimensión "incorporal" de los cuerpos, de una inestable tensión que resulta irrepresentable dentro del marco filosófico de los cuerpos-en-el-espacio e impensable cuando la materia es concebida como extensión. En "Theatrum Philosophicum", Foucault introduce la idea de lo incorporal recordando la idea epicúrea de los "simulacros", esas láminas de átomos sumamente delgadas que están continuamente desprendiéndose de los más espesos y lentos cuerpos compuestos de los objetos. Estas diáfanos envolturas, y no el objeto completo en torno a ellas, constituyen los estímulos para la percepción humana, pues son estos flotadores móviles los que

impactan sobre nuestro aparato sensorial, anunciando la presencia de un a-fuera. Los simulacros, dice Foucault, son una extraña clase de materia: pura superficie carente de profundidad; "ondas" que se elevan como "jirones de niebla"; una materialidad que "expulsa la pesadez de la materia".²⁴ Foucault la llama "materialidad incorporal" porque no es exactamente un cuerpo discreto o un corpus sustancial, pero además porque esta actividad móvil sigue siendo *inmanente* al mundo material, sigue siendo *in-corporalidad*.²⁵

¿Cómo cuadra este imaginario ontológico con nuestras experiencias cotidianas de aquello que se nos presenta como cuerpos estables? Aquí el materialista vital puede recurrir a una (especie de) teoría de la relatividad: las piedras, tablas, tecnologías, palabras y comestibles que se nos presentan como fijos constituyen materiales móviles, internamente heterogéneos cuya velocidad y ritmo de cambio son *lentos* en comparación con la duración y velocidad de los cuerpos humanos que participan en ellos y los perciben. Los "objetos" aparecen como tales porque su devenir opera a una velocidad o a un nivel que se encuentra por debajo del umbral del discernimiento humano. Es difícil, en efecto, hacerse la idea de una materialidad que no es reductible a la extensión en el espacio, acostumbrarse a la noción de una *in-corporalidad* o de un diferencial de intensidades. Esto se debe a que, para poder vivir, los humanos necesitan interpretar el mundo reductivamente como un conjunto de objetos fijos, necesidad que se ve reflejada en la función retórica atribuida a la palabra *material*. En cuanto sustantivo o adjetivo, *material* denota cierta realidad estable o última, algo diamantino. Invocar "intereses materiales", por ejemplo, equivale a asumir una posición realista con respecto a quienes tienen para ofrecer solo abstracciones vacías o esperanzas ingenuas.²⁶ También el materialismo histórico confía en el tropo de la fijeza: Ben Anderson

constata la existencia de una "larga tradición de trabajos estructuralistas y materialistas-históricos que explican 'lo material' como el espacio fundante, prediscursivo que se encuentra antes y que determina 'en última instancia' el ámbito de la cultura".²⁷

UNA VIDA DEL METAL

Esquilo presentaba las cadenas de Prometeo como materia fija. Las cadenas son fuertes en la medida en que el metal del que están hechas es uniforme y homogéneo, carente de todo tipo de diferencias internas (variaciones en la textura, ductilidad, coeficientes de descomposición, etc.) que Prometeo podría haber aprovechado para romperlo. Las cadenas son inexpugnables, se nos dice, porque su materia no sufre cambios en su propia superficie o profundidad.

Sin embargo, esta no parece ser una buena explicación empírica de la microestructura de los metales, la cual consiste en cristales de forma irregular que no componen un todo sin fisuras. El historiador de la ciencia Cyril Smith ofrece la siguiente descripción:

Los metales, al igual que casi todas las demás sustancias inorgánicas, son de naturaleza policristalina, es decir, consisten en huestes de cristales diminutos agrupados para llenar un espacio. La forma de estos cristales no es la de una [piedra preciosa...], sino que [los cristales] tienen superficies curvas debido a que cada uno de ellos interfiere con la expansión de su vecino, y el punto de contacto determina la forma más de lo que lo hace la estructura interna [...]. Si los granos se separan unos de otros, se verá que tienen pocas superficies chatas y muchas superficies curvas. No son poliedros de caras planas y difieren en tamaño y forma: la única uniformidad es la de los ángulos en los que las caras se encuentran unas

con otras para formar los bordes. En general, cada grano tiene alrededor de 14 caras, con un promedio de 5, 7.²⁸

Los granos de cristal de, por ejemplo, el hierro, se presentan en una gran variedad de tamaños y formas, dependiendo de "las presiones para llenar el espacio que ejercen sus vecinos".²⁹ Si bien los átomos dentro de cada grano individual están "dispuestos de manera regular sobre la superficie de una retícula",³⁰ también existen "imperfecciones en la disposición",³¹ en particular la presencia de átomos sueltos en los "puntos de contacto" entre los granos. Estos átomos no "pertenecen" a ninguno de los granos³² y vuelven porosos e inestables los límites de cada uno de estos: un grano de hierro no es "una especie de entidad envuelta", tal como lo es un "grano de trigo".³³ Esto quiere decir que la estructura cristalina del metal está repleta de huecos o "espacios intercristalinos".³⁴ Estas "vacancias" pueden ser "tan importantes como el átomo" en cuanto a la determinación de las propiedades de un determinado metal.³⁵ Es la abigarrada topología de una placa o de una varilla de metal lo que los metalurgistas explotan cuando, por ejemplo, usan el calor para producir una aleación o para transformar el hierro en acero.

En estos átomos libres que se agitan en los límites entre los granos del edificio policristalino puede discernirse una *vitalidad* metálica, una (impersonal) vida. Manuel De Landa identifica otra instancia de una vida del metal en la "compleja dinámica de la propagación de las grietas". También estas grietas constituyen una función de "ciertos defectos [...] al interior de los cristales componentes"; son "defectos de línea". La línea que siguen estas grietas no es determinista, sino que expresa una causalidad emergente conforme a la cual los granos responden de inmediato y en tiempo real a los movimientos idiosincráticos de sus vecinos, y luego a la respuesta de estos a la suya, y así sucesivamente, en espirales de retroalimentación.³⁶

Puede que la dinámica de la propagación de las grietas sea un ejemplo de eso que Deleuze y Guattari llaman el "nomadismo" de la materia. Jugando con la noción del metal entendido como un conductor de la electricidad, los autores afirman que el metal se "conduce" a sí mismo a través de una serie de autotransformaciones, las cuales no equivalen al movimiento secuencial desde un punto fijo hacia otro, sino a un desplome de variaciones continuas con fronteras difusas. Más aún, este desplome es una función no solo de las acciones ejercidas sobre el metal por los metalurgistas, sino del carácter proteicamente activo del propio metal: "[en] el imperio de los sumerios, hay doce variedades de cobres censados con nombres diferentes según los lugares de origen y los grados de refinamiento. Esto forma [...] una melodía continua de cobre. El artesano dirá: 'Es ese el que me hace falta', pero, independientemente de los cortes que opere, no hay un orden fijo, hay variabilidad continua de las aleaciones".³⁷

Deleuze y Guattari, siguiendo a Henri Bergson y anticipando trabajos más recientes en teoría contemporánea de la complejidad, plantean una modalidad de devenir que es material y creativa antes que mecánica y conservadora del equilibrio. Aunque la mayor parte del tiempo el proceso de la composición material es regular y predecible, a veces la comparecencia de múltiples intensidades produce líneas de fractura o corrientes energéticas impredeciblemente móviles. Probablemente sea a esta dimensión de libre juego a lo que Deleuze y Guattari apuntan con su apelación, en forma de oxímoron, a un "*esprit de corps*" material.³⁸

Por supuesto, a veces Esquilo tiene razón: la materialidad metálica puede actuar como un no absoluto, como cuando el plomo rechaza la corriente de electricidad o cuando los eslabones de una cadena de hierro son más fuertes que los músculos de un hombre. Sin embargo, Cyril

y otros autores como él saben que esto es solo parte de la historia de la vida del metal.

UNA VIDA DE HOMBRES

Hasta ahora he estado hablando del metal como si existiera independientemente de los otros materiales. Pero el metal es siempre metalúrgico, siempre una aleación de los quehaceres de muchos cuerpos, siempre algo trabajado por agencias geológicas, biológicas y a menudo humanas. Y los propios trabajadores humanos del metal son efectos emergentes de la materialidad vital que trabajan. "Somos", dice Vladimir Ivanovich Vernadsky, "minerales andantes, hablantes".³⁹ Este tema, la cuestión del "ello" al interior del "yo", es algo sobre lo que volveré hacia el final del libro. En este sentido, la tesis central de Smith en *Una historia de la metalografía* es que fue la fuerte familiaridad de los trabajadores humanos del metal con su material lo que les permitió a ellos, antes que a los -menos prácticos- científicos, ser los primeros en descubrir la estructura policristalina de la materia no orgánica. El deseo del artesano de ver lo que un metal puede hacer, antes que el deseo del científico de saber lo que un metal es, le permitió a aquel discernir una vida en el metal y así, eventualmente, colaborar más productivamente con él.⁴⁰

Desde hace aproximadamente una década, muchos teóricos de lo político, geógrafos, historiadores del arte, filósofos, sociólogos, bailarines, teóricos de la literatura, entre otros, vienen explorando las contribuciones del afecto a la cultura pública, donde "afecto" hace referencia a cómo los estados de ánimo y las sensibilidades estéticas influyen sobre la ética y la política tanto como lo hacen las palabras, los argumentos y las razones. Si bien estoy de acuerdo en que el afecto humano es un actor

clave, en este libro el foco está puesto en un afecto que no solo no es enteramente susceptible de análisis racional o de representación lingüística, sino que tampoco es específico de los humanos, de los organismos o incluso de los cuerpos: el afecto de las tecnologías, de los vientos, de los vegetales, de los minerales. La ciencia social ha reconocido hace tiempo que, sin importar cuán "cultural" sea un ensamblaje (por ejemplo, el capitalismo, el complejo militar-industrial, el género), aun así puede sustraerse y eludir el control cultural. Los constructos sociales son entendidos generalmente como poseedores de una "vida" negativa que les es propia. La figura de una vida insiste sobre esto. En primer lugar, una vida no solo es una tenacidad negativa, sino a su vez una virtualidad positiva, activa: una protomasa amorfa e inestable de *élan* creativo. En segundo lugar, una vida da cuenta no de un mundo vital de designios humanos o de sus efectos accidentales, acumulativos, sino de un campo intersticial de fuerzas, flujos, tendencias y trayectorias no personales, a-humanas.

El proyecto es entonces teorizar un tipo de geoafecto o de vitalidad material, una teoría que nace del compromiso metodológico de evitar el antropocentrismo y el biocentrismo (o quizá sea más preciso decir que nace de un amor irracional por la materia). Aquí otra "prodigiosa idea" viene a la mente: "el *sex appeal* de lo inorgánico" de Mario Perniola. Perniola postula la existencia en los humanos de una "sexualidad neutral, una excitación abstracta e infinita [...] que no se preocupa ni por la belleza, ni por la edad ni, en general, por la forma". La sexualidad neutral atrae a los cuerpos humanos hacia cosas aparentemente muertas: objetos, piedras, fragmentos de materia. A los humanos, inexplicablemente, les "excita" eso que por lo demás consideramos como "estímulos completamente inadecuados".⁴¹ El "*sex appeal*" de lo inorgánico, al igual que "una vida", es otra forma de dar

voz a aquello que entiendo como una vitalidad resplandeciente y potencialmente violenta que es intrínseca a la materia.

También los vitalistas han insistido en la presencia de cierta agencia libre y energética cuya espontaneidad no puede ser captada por la figura de los cuerpos o por un modelo mecanicista de la naturaleza. Pero si, para vitalistas como Bergson o Hans Driesch, la materia parecía requerir de un suplemento no-del-todo-material, de un *élan vital* o enteleguía que la anime y la mueva, para Deleuze y Guattari es evidente que la materialidad no necesita de ningún accesorio que cumpla tal función. La materia es figurada *en sí misma* como el "principio activo".

-
1. Franz Kafka, "Un informe para una Academia", en *Relatos completos*, op. cit., pp. 237-249.
 2. Para un buen panorama de la investigación relevante al respecto, ver Kate Douglas, "Six 'Uniquely' Human Traits Now Found in Animals", *New Scientist*, 22 de mayo de 2008, disponible en newscientist.com.
 3. El geógrafo Nick Bingham desarrolla la noción de "amistad no-humana" entendida como una "cierta cualidad de estar abierto", o una "capacidad de aprender a ser afectado" por un a-fuera. Si bien sus ejemplos de no-humanos son organismos (abejas y mariposas), su ensayo plantea la cuestión de si es posible "hacerse amigo" del material inorgánico. Ver su "Bees, Butterflies, and Bacteria: Biotechnology and the Politics of Nonhuman Friendship", *Environment and Planning A*, vol. 38, n° 3, 2006, pp. 483-498.
 4. Gilles Deleuze, "La inmanencia: una vida", en *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*, Valencia, Pre-Textos, 2008, p. 347.
 5. *Ibid.*, p. 350. En "The Novelty of Life" (manuscrito inédito), Paola Marrati sostiene que el concepto de vida en Deleuze no tiene ningún contenido empírico o biológico, sino que se acerca a la idea bergsoniana

de duración. La vida "se vuelve coextensiva con la realidad virtual del tiempo y su abierto poder de diferenciación, vale decir, de producción de la novedad" (ibíd., p. 7). Una copia de este material se encuentra en el archivo de mi biblioteca privada.

6. Gilles Deleuze, "La inmanencia: una vida", op. cit., p. 351.

7. Veena Das, *Life and Words: Violence and the Descent into the Ordinary*, Berkeley, University of California Press, 2007, p. 97.

8. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas*, op. cit., p. 408; mi subrayado. [Traducción modificada.]

9. Gilles Deleuze, "La inmanencia: una vida", op. cit., p. 352.

10. Gilles Deleuze y Claire Parnet, "De la superioridad de la literatura angloamericana", en *Diálogos*, Valencia, Pre-Textos, 1980, p. 59.

11. La autora se refiere, vale recordarlo, al conjunto de fragmentos y a los esbozos del libro que Nietzsche dejó inconcluso o, mejor dicho, que nunca quiso publicar como tal, pero que conoció sucesivas ediciones póstumas que los comentadores –de Heidegger a Deleuze– utilizaron como fidedignas, al menos hasta la aparición de la edición crítica (Colli-Montinari) de las obras y fragmentos de Nietzsche a partir de la década de 1970. Para más detalles, remitimos al lector a la edición española de los *Fragmentos póstumos* del autor, de la que tomamos la traducción de los pasajes o "entradas" de la versión inglesa de Walter Kaufmann y R.J. Hollingdale que maneja Bennett: *The Will to Power*, Nueva York, Random House, 1967. [N. del T.]

12. Friedrich Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, vol. III (1882-1885), Madrid, Tecnos, 2010, 38 [12], p. 831. Deleuze y Guattari comparten la crítica de Nietzsche a una metafísica de "átomos" u "objetos" estables. Solo existen, según Nietzsche, "complejos del acontecer, aparentemente duraderos respecto de otros complejos" (Friedrich Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, vol. IV (1885-1889), Madrid, Tecnos, 2015, 9 [91], p. 260). Pero Deleuze y Guattari eluden la tendencia hacia un constructivismo lingüístico que ocasionalmente aparece en las formulaciones de Nietzsche, un constructivismo de acuerdo con el cual el acontecimiento queda reducido a las fuerzas humanas que operan en él. Esto ocurre, por ejemplo, cuando Nietzsche afirma que "las cosas [...], los átomos [...] no existen de hecho en modo alguno [...] –una 'cosa' es la suma de sus efectos, unidos sintéticamente por un concepto, una imagen" (ibíd., 14 [98], p. 544).

También ocurre cuando Nietzsche anota: "Las preguntas acerca de cómo serían las 'cosas en sí', prescindiendo completamente de la receptividad de nuestros sentidos y de la actividad de nuestro entendimiento, tienen que rechazarse con la pregunta: ¿de qué modo podríamos saber que hay cosas? La 'cosidad' solo ha sido creada por nosotros. La pregunta es si [...] aquello que 'pone cosas' no es lo único real; y si el 'efecto del mundo exterior sobre nosotros' no es solo la consecuencia de tales sujetos volitivos" (ibíd., 9 [106], p. 267). [Traducción modificada.]

13. Esquilo, *Prometeo encadenado*, en *Tragedias*, Madrid, Gredos, 2006, p. 329 (1-6). [Traducción modificada.]

14. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas*, op. cit., p. 412.

15. "Así pues, ¿cómo definir esa materia-movimiento, esa materia-energía, esa materia-flujo, esa materia en variación que entra en los ensamblajes y que sale de ellos? Es una materia desestratificada, desterritorializada. [...] [Es] una región de esencias materiales y difusas, es decir, vagabundas, anexactas y sin embargo rigurosas, que se distinguen de las esencias fijas, métricas y formales. [...] Liberan una corporeidad (materialidad) que no ha de ser confundida ni con la esencialidad formal inteligible, ni con la cosidad sensible, formada y percibida" (ibíd., p. 408). [Traducción modificada.]

16. Thomas Hobbes, *Tratado sobre el cuerpo*, Madrid, UNED, 2009, Parte Segunda, Capítulo VIII: "El cuerpo y el accidente", §10.

17. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas*, op. cit., p. 266.

18. Ibíd., pp. 408-412.

19. Ibíd., p. 412. [Traducción modificada.]

20. Leon R. Kass, *El alma hambrienta*, op. cit., p. 82.

21. Ibíd., pp. 88-89.

22. John Marks, "Introduction", *Paragraph*, vol. 29, nº 2, 2006, p. 5.

23. Alan Latham y Derek P. McCormack, "Moving Cities: Rethinking the Materialities of Urban Geographies", *Progress in Human Geography*, vol. 28, nº 6, 2004, p. 701. La frase de Massumi está citada en la página 705.

24. Michel Foucault, "Theatrum Philosophicum", en Michel Foucault, Gilles Deleuze, *Theatrum Philosophicum seguido de Repetición y diferencia*, Barcelona, Anagrama, 1995, pp. 10-12. Jonathan Goldberg señala que "Foucault de hecho rememora una controversia que obsesiona al epicureísmo desde el principio: si los átomos son en sí mismos imperceptibles, incoloros, insípidos –si carecen de casi todos los rasgos

por los cuales los cuerpos pueden ser conocidos, prácticamente de todo aquello que caracteriza a la materia-, ¿en qué sentido son materiales?"

(Jonathan Goldberg, *The Seeds of Things: Theorizing Sexuality and Materiality in Renaissance Representations*, Nueva York, Fordham University Press, 2009, p. 34). Goldberg continúa explorando el extraño hecho según el cual la condición de posibilidad de la visibilidad o de la experiencia fenomenológica de las cosas es la materia invisible en su artículo "Lucy Hutchinson Writing Matter", *English Literary History*, vol. 73, n° 1, 2006, pp. 275-301.

25. Allí donde Foucault habla de una "materialidad incorporal", Latham y McCormack hablan de "lo inmaterial" al interior de lo material. "Lo inmaterial" es eso que le confiere a la materialidad "una vida expresiva y una vivacidad independiente del sujeto humano" (Alan Latham y Derek P. McCormack, "Moving Cities", op. cit., p. 703). Tengo mis dudas en cuanto a esta definición, ya que parece implicar que la materialidad requiere de algo más, de algo otro de sí misma que la anime. En este sentido, recuerda al postulado vitalista del siglo XIX según el cual, aunque la materia es -en esencia- inerte, y dado que los cuerpos materiales se mueven, debe existir un principio vital que, pese a estar profundamente implicado en la materia, no es "de" materia. Latham y McCormack repiten este gesto cuando le asignan al "pensamiento" y a sus "vehículos conceptuales" la tarea de "cargar [...] y activar [...] el detalle del mundo con un potencial vivificante" (ibid., p. 709).

26. Ibid., p. 702.

27. Ben Anderson, "Time-Stilled Space-Slowed: How Boredom Matters", *Geoform*, vol. 35, n° 6, 2004, pp. 739-754. Anderson demuestra convincentemente cómo el afecto del aburrimiento -que es "aquietado y desacelerado" antes que vital y generativo- dificulta una imagen de la materialidad que supone "una casi ilimitada plenitud y [...] 'riqueza' [internas]" (ibid., p. 745). En una lúcida introducción a un número especial sobre la materialidad en *Geoform*, Ben Anderson y Divya Tolia-Kelly señalan "dos modos distintivos de pensar la materia". El primero es la ecuación realista de la materia con "la fisicalidad no mediada, estática", mientras que "el segundo es el uso de 'lo material' o de las 'condiciones materiales' para hacer referencia a una estructura social ostensiva que sobredetermina 'lo cultural'" (Ben Anderson y Divya Tolia-

Kelly, "Matter(s) in Social and Cultural Geography", *Geoform*, vol. 35, n° 6, 2004, pp. 669-670).

28. Cyril Smith, "The Texture of Matter as Viewed by Artisan, Philosopher, and Scientist in the Seventeenth and Eighteenth Centuries", en Cyril S. Smith y John G. Burke, *Atoms, Blacksmiths, and Crystals: Practical and Theoretical Views of the Structure of Matter in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, Los Ángeles, William Andrews Clark Memorial Library, University of California, 1967, pp. 8-9 (nota al pie).

29. Cyril Smith, *A History of Metallography*, Chicago, University of Chicago Press, 1960, p. 134.

30. Cyril Smith, "The Texture of Matter", op. cit., pp. 8-9 (nota al pie).

31. Ibid., p. 27; mi subrayado.

32. Cyril Smith, *A History of Metallography*, op. cit., p. 73.

33. Ibid., p. 101.

34. Ibid., p. 134.

35. Ibid., p. 244.

36. La durabilidad de un metal determinado es una función de la cantidad de resistencia interna que se le presenta al flujo de la grieta: si "las poblaciones de estos defectos de línea son libres de moverse en un material, le conferirán a este la capacidad de ceder sin romperse, esto es, harán que el material sea duro. Por otro lado, el movimiento limitado de las dislocaciones dará como resultado un [...] material más frágil [...]. La dureza o la resistencia son propiedades emergentes de un material metálico que derivan del complejo comportamiento dinámico de algunos de sus componentes" (Manuel De Landa, "Uniformity and Variability: An Essay in the Philosophy of Matter", ponencia leída en el congreso "Doors of Perception 3", Netherlands Design Institute, Amsterdam, 7-11 de noviembre de 1995).

37. Gilles Deleuze, "Música y metalurgia", op. cit., p. 379.

38. Probablemente a esto se refieran también con la aberrante noción de "una materialidad que posee un *nomos*" (Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas*, op. cit., p. 409).

39. Cit. en Lynn Margulis y Dorion Sagan, *What Is Life?*, op. cit., p. 49.

40. Smith también celebra el énfasis metalúrgico en los "agregados de tamaño medio", mientras que la investigación más teórica acerca de la naturaleza ha tendido a enfocarse en el universo infinito (como en

la cosmología) o en el fragmento infinitesimal (como en la física de partículas y subpartículas). Ver Cyril Smith, "The Texture of Matter", *op. cit.*, p. 3. Heidegger argumenta de manera similar en relación al sesgo metodológico de la ciencia moderna en favor de escalas de organización que residen en los extremos: "[E]n todas partes aparece lo gigantesco [...]. Lo gigantesco también se muestra en el sentido de lo cada vez más pequeño" (Martin Heidegger, "La época de la imagen del mundo", en *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 2010, p. 77). *Mil mesetas* a veces se orienta hacia el nivel de lo minúsculo, como cuando Deleuze y Guattari se concentran en la motilidad de las intensidades, y otras veces hacia el nivel de lo gigantesco, como cuando apelan a una materia vagabunda o desterritorializante que constituye un verdadero cosmos del devenir. Este cosmos no es, sin embargo, un enorme e indiferenciado flujo de devenir, sino una "vida" que se autodisecciona y se autoexpande, y que siempre se halla ya distribuida en múltiples subgrupos o enjambres, remolinos, circuitos, series y ensamblajes. *Mil mesetas* procede tanto en términos de una gran metafísica como de análisis de procesos materiales que operan más "localmente", tales como el capitalismo, el militarismo, la música, la metalurgia.

41. Perniola define al humano como una "cosa que siente" [*cosa che sente*]. Ver Sergio Contardi y Mario Perniola, "The Sex Appeal of the Inorganic: A Conversation", *Journal of European Psychoanalysis*, n° 3-4, 1996-1997, disponible en psychomedia.it; y Mario Perniola, *El sex appeal de lo inorgánico*, Madrid, Trama, 1998. En el primer texto, Perniola afirma: "La noción de 'cosa que siente' deriva de un encuentro entre dos tradiciones de pensamiento diferentes: aquella que meditaba sobre la cosa [*das Ding*] y aquella que meditaba sobre el sentir [*das Fühlen*]. La primera se remonta a Kant (la cosa en sí), a Heidegger (la pregunta por la cosa) y a Lacan (la cosa freudiana); la segunda también se remonta a Kant (el sentimiento), a Hegel (el *pathos*) y a la estética de la empatía. Yo suprimí la dimensión del sentir que esta segunda tradición atribuye al elemento subjetivo. Reemplazo el 'yo siento' (*io sento*), algo que había establecido en mi libro anterior *Del sentire* [...] En *El sex appeal de lo inorgánico*, el 'es sentido' recibe una connotación sexual más específica" (corchetes en el original).



NI VITALISMO
NI MECANICISMO

En los capítulos previos he hecho el experimento de narrar acontecimientos (encuentros con la basura, la electricidad, los alimentos, el metal) bajo formas que presentan las materialidades no humanas como genuinos participantes antes que como objetos, constructos sociales o instrumentalidades recalcitrantes. ¿Qué le sucedería a nuestro pensamiento acerca de la naturaleza si experimentáramos las materialidades como actantes, y cómo cambiaría la dirección de la política pública si prestara más atención a las trayectorias y a los poderes de esas materialidades? Estoy buscando un materialismo en el cual la materia sea figurada como una vitalidad que opera tanto dentro como fuera de los yoes, y como una fuerza que debe ser tenida en cuenta pese a no ser intencional en ningún sentido fuerte.

Tal materialismo vital correría en paralelo a un materialismo histórico centrado más exclusivamente en las estructuras económicas y sociales del poder humano. Sería en parte una invención ad hoc y en parte una recopilación

de elementos provenientes de una vieja tradición de pensamiento a la que pertenecen Epicuro, Lucrecio, Thomas Hobbes, Baruch de Spinoza, Denis Diderot, Friedrich Nietzsche, Henry David Thoreau y otros. En esa tradición, la distinción entre vida y materia, o entre orgánico e inorgánico, o entre humano y no-humano, o entre hombre y dios, no siempre es la diferencia más importante o sobresaliente a ser advertida.

En nuestros días, un materialismo vital también haría bien, creo, en traer nuevamente a la discusión a los así llamados vitalistas, en especial a aquellos que hacia principios del siglo XX se autorreconocían como vitalistas "críticos" o "modernos".¹ Henri Bergson y Hans Driesch, por ejemplo, se diferenciaban de aquellos vitalistas "ingenuos" que postulaban una fuerza espiritual o alma inmune a toda indagación científica o experimental. A su vez, los vitalistas críticos se oponían al modelo mecanicista de la naturaleza que adoptaban los "materialistas" de la época. Para Bergson y para Driesch, la naturaleza no era una máquina, y la materia no era en principio calculable: había algo que siempre escapaba a la cuantificación, a la predicción y al control. A ese algo lo denominaron *élan vital* (Bergson) y *entelequia* (Driesch). Sus esfuerzos por seguir siendo científicos pese a reconocer cierta *incalculabilidad* en las cosas son para mí encomiables.

En este capítulo trato de mostrar cómo Driesch y Bergson, en sus intentos por dar voz filosófica a la vitalidad de las cosas, estuvieron muy cerca de articular un materialismo vital. Pero no fueron lo suficientemente lejos: no pudieron imaginar un *materialismo* adecuado a esa vitalidad que discernían en los procesos naturales. (En lugar de ello, soñaron con una fuerza vital no-exactamente-material.) Con todo, sus vitalismos me fascinan, en parte porque tenemos un adversario en común en el materialismo mecanicista o determinista, y en parte porque

la materialidad fabulosamente vital con la que sueño está muy cerca del vitalismo de ellos.

VITALISMO CRÍTICO

Inmediatamente antes de la Primera Guerra Mundial, hubo en los Estados Unidos una nueva conciencia del universo como algo vivo e incalculable, como "un mundo de incesante e impredecible cambio y posibilidad, [como] un mundo siempre a punto de ser".² Hubo, en suma, un brote de vitalismo. Central para este vitalismo —un renacimiento impulsado por *L'évolution créatrice* de Bergson (1907; publicado como *Creative Evolution* en 1910) y por las famosas Gifford Lectures de Driesch aparecidas bajo el título de *The Science and Philosophy of the Organism* (1907-1908)— fue la idea de que la vida era irreducible a una materia mecánica o determinista. Debe existir un principio vital que anime (ocasionalmente) a la materia y que no sea él mismo material, aun cuando exista solo en relación con esa materia. "El concepto de *naturaleza* debe ser ampliado", escribió Driesch, "de modo tal que consista en una parte completamente espacial y en otra parte solo parcialmente espacial".³ La fuerza vital, o esa "parte solo parcialmente espacial" de la naturaleza, proporcionaba el impulso para los cambios morfológicos en el embrión. Pero los vitalistas críticos también creían que esa fuerza era la responsable del desarrollo progresivo de la personalidad y de la historia: en la medida en que las semillas, los embriones, las personalidades y las culturas eran todos totalidades *orgánicas*, existía un isomorfismo entre los órdenes físico, psicológico y civilizatorio.

Entre los vitalistas críticos había cierto desacuerdo acerca de cómo retratar la fuerza vital: el *élan vital* de Bergson, por ejemplo, competía con el concepto de *entelequia* de Driesch. Pero en cuanto a qué era la materia

coincidían unos con otros, así como con sus adversarios materialistas: la materia era no libre, mecanicista y determinista (pese a ser "dinámica", en el sentido de tener la capacidad de experimentar cambios regulares de estado). Mientras que los vitalistas recogían ejemplos de "vida" que se encontraban fuera del alcance de este mundo mecánico, los materialistas insistían en que toda entidad o fuerza, sin importar cuán compleja, "orgánica" o sutil sea, era en última instancia o en principio explicable en términos mecánicos o, como ellos los llamaban, "físicoquímicos".

Tanto Bergson como Driesch identificaron un impulso no-enteramente-calculable, no-exactamente-material (una fuerza vital o principio de vida) como el responsable de tal crecimiento. Quizás una de las razones por las cuales gozaron de tanta popularidad en los Estados Unidos (la conferencia de Bergson en la Universidad de Columbia en 1913 provocó uno de los primeros embotellamientos en Nueva York) haya sido el hecho de que fueron recibidos como defensores de la libertad, de una cierta apertura hacia la vida de cara a una ciencia moderna cuyos éxitos pragmáticos amenazaban con reafirmar la imagen del universo como una máquina sin dios.⁴

La estrella de este capítulo es el fascinante pero poco conocido vitalismo de Driesch, aunque también prestaré atención al vitalismo de su más famoso contemporáneo, Bergson. Me centraré en las diferentes figuras de la fuerza vital -ese principio de vida que se imprime sobre una materia por lo demás pasiva- propuestas por uno y otro. Y, dado que el pensamiento de Immanuel Kant sobre la vida y la materia tuvo tanta influencia en ambos,⁵ también exploraré el coqueteo de Kant (en su *Crítica de la facultad de juzgar*) con la idea de un *Bildungstrieb* (impulso formativo) que establecería la diferencia entre materia inerte y vida orgánica. Siguiendo a Kant, Driesch y Bergson tuvieron dificultades para armonizar sus respuestas a la pregunta "¿qué es la vida?" con las ideas

que proporcionaba la ciencia experimental de su época. Y, si bien las biofilosofías de Driesch y Bergson hacían difícil sostener la fuerte dicotomía de Kant entre vida y materia, ninguno de los dos se desprendió del todo de la imagen kantiana de la materia inerte. La asociación de la materia con la pasividad, creo, nos sigue atormetando hasta el día de hoy, debilitando nuestra capacidad de discernir la fuerza de las cosas. Pero podría ser solo un pequeño paso el que va de la creativa agencia de una fuerza vital a una materialidad concebida ella misma como este agente creativo.

BILDUNGSTRIEB

En la *Crítica de la facultad de juzgar*, Kant insistió célebremente en que la materia como tal no puede tener "espontaneidad".⁶ "La posibilidad de una materia viviente (cuyo concepto contiene una contradicción, porque la ausencia de vida, *inertia*, constituye el carácter esencial de la materia) ni siquiera puede pensarse" (CJ, §73, 324); no debemos "dotar a la materia como simple materia con una propiedad (hilozoísmo) que contraría su esencia" (CJ, §65, 305).

La insistencia de Kant en la existencia de un abismo infranqueable entre la vida y la "materia bruta" (CJ, §81, 352) plantea para él la difícil cuestión de cómo representar entonces la estrecha unión de vida y materia en el caso de los organismos. Un organismo es ese tipo de ser que podemos reconocer "en cuanto posible [...] solo como fin natural", o como "un ser *autoorganizante*" (CJ, §65, 303, 305; traducción modificada) que es a la vez "causa y efecto" de sí mismo (CJ, §65, 303).⁷ Kant resuelve parcialmente el problema apelando a un "impulso formativo" o *Bildungstrieb* que se adhiere y vivifica la materia muerta.⁸

El *Bildungstrieb* designa el inescrutable poder autoorganizativo presente en los organismos, pero no en los meros agregados de materia. Es una "capacidad" distinguible de la "energía formativa, puramente mecánica, que universalmente se encuentra en ella [en la materia]" (CJ, §80, 352; traducción modificada).⁹ Se debe postular algún "principio de organización originaria" de este tipo, razona Kant, pues "hablar de *autocracia* de la materia en producciones que nuestro entendimiento solo puede comprender como fines equivale a usar una palabra sin significado" (CJ, §80, 348; traducción modificada). El *Bildungstrieb*, uno de los maravillosos conceptos que pueblan el paisaje filosófico de Kant, nombra un impulso no material, teleológico que le imparte a la materia su coherencia funcional, su cualidad "orgánica" (según la cual cada una de las partes del todo es a la vez causa y efecto de las demás). El *Bildungstrieb* es lo que impulsa a una materia bruta e indiferenciada a convertirse en una articulación organizada de partes cooperantes, cuya variante más elevada es el "Hombre".¹⁰

Kant distingue cuidadosamente su concepto de *Bildungstrieb* respecto del de un alma incorpórea: no debemos "asociarle [a la materia] un principio ajeno que est[é] en comunidad con ella (un alma)" (CJ, §65, 305). Un alma es algo de lo que se dice que es capaz de existir *sin* un cuerpo presente, mientras que el *Bildungstrieb* existe solo dentro de un cuerpo, solo en conjunción con las actividades mecánicas de la materia, esto es, con aquellas actividades regidas por fuerzas newtonianas (antes que vitales). Kant tuvo la precaución de asociar el *Bildungstrieb* muy estrechamente con la materia, pero sin borrar la diferencia entre uno y otra. La dependencia del *Bildungstrieb* con respecto a la materia es, en opinión de Kant, lo que distingue a su propia posición de aquellas otras defendidas por los vitalistas ingenuos de su época. El concepto de *Bildungstrieb* no expulsaría al organismo

del sistema de la naturaleza corporal; *no* viola uno de los procedimientos metodológicos centrales en Kant, a saber, el de "explicar en términos mecánicos todos los productos y eventos de la naturaleza, aun los más conformes a fin, tanto como esté en nuestra capacidad (cuyos límites no podemos indicar en este género de investigación)" (CJ, §78, 343; traducción modificada). Como veremos, también Bergson y Driesch distinguieron sus figuras de la fuerza vital respecto de las nociones religiosas del alma; también rechazaron la idea de que la fuerza vital podría tener algún tipo de existencia independiente de los cuerpos en los cuales opera.

Kant tomó prestado el concepto de *Bildungstrieb* de Johann Friedrich Blumenbach, un miembro de la facultad de medicina de Gotinga. En agosto de 1790 (inmediatamente después de la publicación de la *Crítica de la facultad de juzgar*), Kant le escribió a Blumenbach para agradecerle por su

excelente trabajo sobre la fuerza formativa [*Bildungstrieb*]. [En él] usted une dos principios: el modo físico-mecánico y el modo puramente teleológico de explicar la naturaleza organizada. Estos son modos que uno no hubiera creído capaces de ser unificados. En este sentido, usted se ha aproximado bastante a la idea de la que me vengo ocupando fundamentalmente -idea que, sin embargo, requería de una confirmación [como la que usted proporciona] por medio de hechos-.¹¹

Kant aprobaba el *Bildungstrieb* de Blumenbach solo en cuanto principio regulativo; el concepto en cuestión "le permitiría al biólogo emprender el estudio de los organismos *como si* estos se desarrollaran bajo la tutela de una fuerza directiva, vital, a la vez que restringir al investigador, no obstante, a explicar la actividad orgánica apelando solo a leyes mecánicas".¹² Puede que Blumenbach,

sobre todo en sus trabajos tempranos, estuviera pensando el *Bildungstrieb* en un sentido más empírico (o incluso experimental), como cuando se refiere a él como al "impulso innato y activo de por vida" que "existe en todos los seres, desde los hombres hasta los gusanos y desde los cedros hasta el moho".¹³ No obstante, Blumenbach insistía sistemáticamente (y de un modo que resultaba del agrado de Kant) en que las operaciones del *Bildungstrieb* no podían volverse para nosotros del todo transparentes. En su *Crítica de la facultad de juzgar*, Kant escribe con aprobación acerca del reconocimiento por parte de Blumenbach de la naturaleza fundamentalmente "inescrutable" del *Bildungstrieb*, una causalidad necesariamente opaca para nosotros.¹⁴ Tanto para Blumenbach como para Kant —y más tarde para Driesch—, el impulso formativo puede ser conocido solo de manera indirecta, solo mediante el examen de sus efectos, esto es, de los organismos específicos que ha formado. (Mi materialismo vital plantea que la causalidad de la materia inorgánica y de la materia orgánica es, hasta cierto punto, inescrutable para nosotros, y que un modelo mecanicista resulta inadecuado a ambas.)

Según Kant, una de las virtudes del concepto de *Bildungstrieb* era que proporcionaba una vía para afirmar la singularidad del fenómeno del crecimiento orgánico, un proceso simultáneamente mecánico y teleológico. Los organismos eran mecánicos en el sentido de que estaban gobernados por fuerzas newtonianas que valían para todos los sistemas físicos, pero a su vez tenían que ser vistos como sistemas de fines y, en cuanto tales, requerían de un principio de explicación diferente. Blumenbach basaba su *Bildungstrieb* en la idea de una fuerza de gravedad newtoniana; buscaba demostrar "para los cuerpos orgánicos lo que Newton había concluido para la materia inerte".¹⁵

Blumenbach, al igual que Kant, rechazaba la idea de que la materia inorgánica pudiera generar "espontáneamente" la vida orgánica (de allí la necesidad de postular desde

el principio un *Bildungstrieb* no material), y ambos a su vez procuraban asociar la fuerza vital muy estrechamente con la materia. Blumenbach, por ejemplo, observa que las partes reparadas de un organismo dañado *nunca* son igual de grandes que las originales, hecho que se debe, según razona, a la necesaria correspondencia entre la intensidad del *Trieb* (impulso) y el tamaño del material. Esto constituía evidencia empírica de la extrema familiaridad del *Bildungstrieb* con la materia a la que está ligado.¹⁶

Blumenbach se enfocaba en la limitación que la espacialidad de la materia impone sobre la fuerza formativa, y lo mismo hizo Kant. Pero Kant también señalaba una limitación interna al *Bildungstrieb*: el impulso formativo contiene en su interior y, por lo tanto, está parcialmente determinado por implícitas o virtuales "disposiciones [Anlagen] conformes a fin que le tocaron en suerte a su tronco" (*CJ*, §81, 350).¹⁷ Estas disposiciones dirigen al organismo natural hacia un conjunto de fines, vinculando así su devenir con un orden estable de la Creación. Uno podría decir que el momento de la *natura naturans* (*Bildungstrieb*) es equilibrado por el momento de la *natura naturata* (*Anlagen*). Mi punto aquí es que el *Bildungstrieb* kantiano no es radicalmente abierto en los efectos que podría producir: atado tanto a la materialidad como a las *Anlagen*, no podría producir nuevos seres nunca antes vistos, o seres que no estén ya virtualmente preformados en el tronco a partir del cual el organismo surgió (*ibíd.*).

La apelación kantiana al *Bildungstrieb* dice mucho acerca de su noción de la materialidad: esta es una cosa insípida, mecanicista que necesita de un suplemento (el cual no es ni algo material ni un alma) para volverse activa. El *Bildungstrieb* es también una agencia impersonal inherente a un cuerpo orgánicamente organizado: está distribuido de manera indiferente en todos los organismos. Pero, para evitar que la idea de *Bildungstrieb* insinuara que los humanos estaban determinados por un impulso

J
A
N
E
B
E
N
E
T
T

intencional, Kant tomó la precaución de añadir que en el organismo "Hombre" el *Bildungstrieb* coexistía con una voluntad que es (o debemos suponer que es) libre. Kant intentaba demostrar que existe no solo una diferencia cualitativa entre la materia inorgánica y la vida orgánica, sino también un salto abismal entre los humanos y el resto de los organismos.¹⁸

Además de la apelación a un *Bildungstrieb*, otra evidencia del coqueteo de Kant con el vitalismo puede encontrarse en su respuesta al materialismo de los epicúreos, quienes rechazaban la idea de la materia como algo inerte y, en consecuencia, describían la diferencia entre humano y no-humano (y entre organismo y máquina) más como una cuestión de grado, de diferentes composiciones de materiales con formas y texturas diversas, antes que de especie. Los epicúreos no veían la desviación atómica (*clinamen*) como algo añadido o heterogéneo a la materia, sino como un impulso vivo intrínseco a la materialidad *per se*. Lucrecio, por ejemplo, no tiene necesidad de introducir un *Bildungstrieb* o algún otro suplemento en su física, pues su universo no consiste en materia muerta y seres vivientes, sino en átomos que se desvían formando flujos accidentados y productivos.¹⁹ (Aquí el materialista vital está del lado de los epicúreos.)

Kant condena al epicureísmo como no científico: sin el principio heurístico de la conformidad a fin (expresada en el *Bildungstrieb* pero ausente en el epicureísmo), tendríamos que contemplar la exquisita, orgánica relación entre, digamos, la anatomía de un pájaro y su vuelo como algo meramente accidental. En otras palabras, tendríamos que considerar la posibilidad de que la naturaleza "podría haberse configurado de otros mil modos, sin ir a dar justamente en la unidad según un principio semejante [la organicidad]", esto es, en la unidad del pájaro. Pero contemplar la unidad orgánica del pájaro como una casualidad surgida del azar equivaldría a carecer de un "fundamento

a priori para [esa unidad]", lo cual para Kant significaría carecer de una *explicación científica* (CJ, §61, 292).

A Kant le gustaba el *Bildungstrieb* porque le permitía combinar las explicaciones teleológicas con las mecanicistas. Lo que me interesa de este concepto es que apunta a una agencia impersonal y ahistórica, a un impulso que "conduce" a los hombres.²⁰ El *Bildungstrieb* posee un poder agencial irreducible a las energías intencionales que los humanos ponen en juego en él. Para Kant, desde luego, cualquier impulso de este tipo tendría que ser pensado como si tuviera una fuente divina. Contra Kant, creo que es a la vez posible y deseable experimentar con la idea de una agencia impersonal y consustancial a la materialidad en cuanto tal, una vitalidad que se diferencia de la conformidad a fin humana o divina.

Al recurrir a un *Bildungstrieb* viviente que opera al interior de la materialidad —por lo demás carente de vida— de un organismo, Kant deja planteado el escenario para las reflexiones sobre la vida y la materia por parte de Bergson y Driesch. Driesch, con quien discutiré en primer lugar, insistía en que la vida es cualitativamente diferente de la materia, y en que, puesto que la explicación mecanicista resulta inadecuada a las formas biológicas, debemos suponer la presencia de un impulso no material, de una fuerza vital, de un *Trieb* o de lo que Driesch denomina "entelequia".

ENTELEQUIA

Driesch fue un acaudalado embriólogo que trabajaba de manera independiente. También fue uno de los primeros no judíos en ser despojados de su cátedra por los nazis, dado que se oponía al uso de su vitalismo por parte de estos para justificar un dominio alemán sobre pueblos "menos vitales". La cuestión de la relación entre la creencia

en una fuerza vital y la violencia política es algo que reaparece en nuestros días, si uno observa la alianza de la noción cristiano-evangélica de una "cultura de la vida" con una doctrina de la guerra preventiva (sobre este tema volveré en el capítulo siguiente).

En sus clases en la Universidad de Aberdeen en 1907-1908, Driesch afirmó que la imagen kantiana de la materia necesitaba de algún complemento si es que había de volverse activa, organizada y capaz de experimentar transformaciones de un modo estructurado, pero no totalmente determinado. Digo "estructurado, pero no totalmente determinado" porque Driesch, siguiendo a Kant, concebía el principio vital no como un impulso abierto, sino como algo configurado por ciertas predisposiciones intrínsecas a la semilla o al embrión. Driesch también compartía la afirmación kantiana de que el principio vital nunca se volvería totalmente transparente para nosotros, pudiendo ser conocido solo como una presencia invisible que cumple las tareas que de hecho son realizadas al interior del organismo, pero que ninguna materia mecánica podría nunca realizar por sí misma. La entelequia nace en los espacios negativos del modelo maquinal de la naturaleza, en las "brechas" dentro de la "cadena de acontecimientos estrictamente fisicoquímicos o mecánicos". Driesch rechaza una teoría spinozista del "paralelismo psicofísico" precisamente porque el spinozismo, tal como él lo entiende, sostiene que "el aspecto físico de [...] la dualidad forma una cadena continua de acontecimientos estrictamente fisicoquímicos o mecánicos que carece de toda brecha".²¹

Puesto que Driesch ratifica la crítica de Kant a la "metafísica dogmática", es muy importante para él que esta "prueba" del vitalismo sea entendida como una prueba negativa: "Todas las pruebas del vitalismo, es decir, todos los razonamientos por los cuales se demuestra que ni siquiera la teoría de la máquina cubre el ámbito

de los fenómenos biológicos, solo pueden ser pruebas indirectas: solo pueden dejar en claro que la causalidad mecánica o singular no es suficiente para explicar aquello que sucede".²² El argumento de Driesch en favor de la entelequia también se vale de motivos trascendentales: *X debe estar operando*, dada la indiscutible realidad de *Y*. Por ejemplo, para demostrar que el principio vital no puede ser de naturaleza "fisicoquímica", Driesch parte de la observación de que en la morfogénesis (el proceso por el cual un óvulo fecundado se convierte en un organismo adulto), "la multiplicidad en el espacio se genera allí donde no había multiplicidad". Si bien a primera vista podría parecer que esta multiplicidad en el espacio surgió directamente del óvulo uniforme e indiferenciado en términos espaciales, la razón teórica muestra que esto es imposible: una multiplicidad *espacial* no puede tener una unidad *espacial* como su fuente. Por lo tanto, debe suceder que *cierto tipo distinto* de "multiplicidad" está presente "previamente a la morfogénesis". Carente de un "carácter extensivo", esta multiplicidad previa, el fundamento de la posterior diferenciación del organismo, debe ser una "multiplicidad intensiva",²³ esto es, "un agente que actúa de manera múltiple sin ser en sí mismo múltiple en el espacio".²⁴ "Esto quiere decir [que...] es compuesto, aunque no en el espacio".²⁵ Tenemos así una primera definición de la entelequia: es la multiplicidad *intensiva* a partir de la cual surge la multiplicidad *extensiva* del organismo maduro.

Además de proporcionar una prueba negativa e indirecta de la entelequia, la defensa del vitalismo por parte de Driesch también apela a sus intervenciones positivas y directas en el laboratorio. En efecto, lo que inicialmente había llevado a Driesch a postular la "autonomía de la vida" no era la razón teórica, sino los experimentos sobre la división celular en el erizo de mar. Fue la calculada intromisión en el mecanismo de los erizos de mar lo que

le reveló a Driesch el hecho de que la vida resultaba inexplicable si se la concebía exclusivamente como un mecanismo. Con todo, que la entelequia fuera no material, no espacial y no mecánica no implicaba que fuera una psique o un espíritu: "Lo contrario de *mecánico* es meramente *no mecánico*, y no 'físico'".²⁶ Para Driesch, al igual que para Kant, el principio vital no debe ser concebido ni como un cuerpo mecánico ni como un alma etérea.

El objetivo del trabajo de laboratorio de Driesch, y la razón de su apego estricto a los protocolos de la ciencia empírica, no era simplemente llegar a una comprensión más sutil de las dinámicas propiedades químicas y físicas del organismo, sino también el de discernir mejor qué era lo que *animaba* a la máquina: "¿Por qué ocurre, pues, toda esa multiplicación y contracción [...], y todos los otros procesos que hemos descrito? Debe haber algo que *los expulse*, por así decir."²⁷ Driesch denomina a ese algo, a esa fuerza impulsora, "entelequia". Ni una sustancia, ni una energía -aunque activa solo en relación a ellas-, la entelequia es "el agente no mecánico responsable de los fenómenos de la vida".²⁸ Al igual que Kant, Driesch toma prestado este término del arte: se apropia de la *entelequia* de Aristóteles, conservando su sentido de un poder de automovimiento y autotransformación pero rechazando su teleología específicamente aristotélica.²⁹

Además de animar la materia, la entelequia es a su vez aquello que "dispone" o compone artísticamente los cuerpos de los organismos. Para poder ver cómo la entelequia realiza su tarea "formativa", esto es, *no mecánicamente*, necesitamos observar más de cerca la morfogénesis, esa modalidad de devenir de la que Driesch dice que solo es propia de los organismos. La morfogénesis refiere tanto al proceso por el cual un blastocito avanza desde una forma menos diferenciada hacia otra más diferenciada (ontogénesis) como al proceso por el cual un organismo maduro se re-forma a sí mismo en respuesta a un daño o enfermedad

(restitución).³⁰ Desde luego, los sistemas inorgánicos son susceptibles de *transformación*, pero solo la vida, afirma Driesch, es capaz de *mutar*: una formación de cristales puede disminuir o incrementar su masa, pero no puede volverse cualitativamente más compleja, ni restaurarse a sí misma reemplazando o reparando sus partes de modo tal que la "misma" totalidad persista.³¹ Las partes de una planta, a diferencia de los elementos minerales y químicos de una montaña, son *miembros*: cuando en una de ellas ocurre un cambio, las partes restantes no solo se ven afectadas por ese cambio, sino que se ven afectadas de tal manera que producen una respuesta *coordinada*. Para agudizar todavía más el contraste entre las máquinas y los organismos, Driesch observa que, mientras que un fonógrafo "recibe vibraciones del aire y emite vibraciones del aire", y así "el estímulo anterior y la reacción posterior son de la *misma* naturaleza", en un organismo las "impresiones sobre sus órganos sensoriales", por ejemplo los sonidos, pueden dar lugar a conversaciones, las cuales pertenecen a una "clase absolutamente *diferente* de fenómenos".³²

Los sistemas inorgánicos tampoco pueden (en cuanto mera materia) *aprender* de sus experiencias, dice Driesch, pues tal aprendizaje supone no solo "el mero recuerdo de lo que ha sucedido, sino [...] también la capacidad de usar *libremente*, en otro ámbito de acontecimientos, los elementos de lo que sucedió antes para las especificidades novedosamente combinadas e *individualizadas* del futuro, las cuales constituyen *totalidades*".³³ Según Driesch, esta actividad libre sigue un "curioso principio, que puede ser llamado [...] *correspondencia individual*. Esto quiere decir: toda verdadera acción es una 'respuesta' *individual* a un estímulo individual".³⁴ Tal acción individualizada hecha específicamente a la medida de la situación actual constituye lo que Driesch denomina la acción "directriz" de la entelequia.

En otra parte Driesch describe la energía directriz al interior del organismo como una especie de función de

control: la entelequia decide cuáles de las múltiples posibilidades formativas dentro del organismo emergente se actualizan. En -lo que llegará a ser conocido como- las células madre del erizo de mar, por ejemplo, existe "una enorme cantidad de sucesos posibles bajo la forma de una diferencia de 'potencial' contenida en cada una de las células".³⁵ Pero, si "puede formarse algo distinto respecto de lo que efectivamente se forma, ¿por qué entonces en cada caso sucede solo lo que sucede y no algo distinto?". Nuevamente, Driesch razona que *debe* existir algún agente responsable de la singular especificidad del resultado, algún agente decisorio que custodie el acceso a la actualidad:

De acuerdo con nuestra hipótesis, [...] en cada una de las *n* células está dispuesto fisicoquímicamente el mismo gran número de posibilidades de devenir, pero controladas, por así decir, por la entelequia. El desarrollo del sistema ahora depende, según nuestro supuesto, del hecho de que la entelequia *relaja su poder suspensorio* y, por lo tanto, [...] en la célula *a* está permitido que suceda una cosa determinada, en la célula *b* otra y en la célula *c* otra distinta; pero lo que ahora efectivamente ocurre en *a* podría haber ocurrido también en *b* o en *c*; pues cada una de un enorme número de posibilidades puede ocurrir en cada célula. Así, por la regulatoria acción *relajante* de la entelequia dentro de un sistema en el cual una enorme variedad de eventos posibles había sido suspendida por ella, puede suceder que una *igual distribución* de las posibilidades se transforme en una *desigual distribución* de los efectos reales.³⁶

Observemos que aquí Driesch, una vez más, caracteriza en términos negativos el poder de la entelequia para determinar la trayectoria del crecimiento orgánico: la entelequia actúa "relajando" su "poder suspensorio". Esta

capacidad de elección (negativa) opera en un contexto de posibilidades múltiples, de modo que el camino efectivo del crecimiento orgánico no está determinado de una manera rígida, mecánica. Asimismo, tampoco los movimientos individuales de un organismo adulto están completamente determinados o son mecánicamente causados por los estímulos de su entorno: los eventos externos afectan al individuo, pero crean solo "un conjunto general de posibilidades para acciones subsiguientes, y no han determinado con suficiente detalle todas las ulteriores reacciones".³⁷ Así pues, existe una "indeterminación de la correspondencia entre la causa específica y el efecto específico".³⁸ Con todo, la habilidad del organismo para responder perspicua e inventivamente a un acontecimiento (su capacidad para la "correspondencia individual") no es radicalmente libre: la entelequia, al igual que el *Bildungstrieb*, es incapaz de producir eso que es *absolutamente* nuevo, pues su reacción inteligente sigue estando bajo la dirección de las intensidades compactadas (que Driesch llama "un conjunto general de posibilidades" y Kant llama "disposiciones conforme a fines" o *Anlagen*).

Driesch sostiene que existe una diferencia cualitativa entre la vida infundida por una entelequia y la materia inorgánica: la entelequia (en cuanto ser activo que se *autodirige*) es lo que distingue a un cristal de un embrión, a una playa de estacionamiento de un jardín, a mí de mi cadáver. Pero Driesch no está tan seguro de que haya una diferencia cualitativa entre la forma de vida humana y otras formas de vida. Por un lado, el poder directriz de la entelequia (a diferencia de su "poder formativo", que está distribuido por igual en todos los organismos) opera al interior de los humanos con una particular intensidad. Pero, por otro lado, Driesch también afirma que en todos los procesos orgánicos existe algo análogo al conocer y al querer.³⁹ No sabe exactamente qué es esto análogo, pero, si bien "puede parecer muy extraño" que todo organismo

"conozca y encuentre" los medios más perspicuos para la conservación de la totalidad orgánica, "es un hecho".⁴⁰ Kant entendía a los humanos como nouménicos a la vez que fenoménicos, como cuerpos naturales pero también como seres situados por sobre o por fuera del orden de la naturaleza. En Driesch este excepcionalismo humano es menos marcado.⁴¹

El examen atento de la morfogénesis le revela a Driesch una modalidad de devenir específica de la "vida": es el cambio el que organiza y sustenta a una totalidad compleja, incluso en medio de circunstancias cambiantes. ¿Podrían estas totalidades orgánicas ser *máquinas* complejas? De ser así, no habría necesidad de recurrir a un principio vital como la entelequia para explicar la morfogénesis. Driesch aborda explícitamente la pregunta y encuentra inadecuadas todas las explicaciones mecanicistas de la morfogénesis. He aquí la razón: un organismo es una totalidad funcional capaz de realizar acciones innovadoras -reparar partes dañadas, regenerar partes amputadas y adaptar partes viejas para que cumplan nuevas funciones- tendientes a mantener el funcionamiento normal de la totalidad y a preservar su identidad. Por el contrario, una máquina (en cuanto mero agregado de elementos físicoquímicos) "no sigue siendo la misma si uno extrae de ella cualquier cosa que le plazca".⁴² Dado que las máquinas no pueden repararse a sí mismas, uno debe concluir nuevamente que existe en el organismo algún tipo de agente no material, el cual proporciona "el estímulo específico y real que desencadena el proceso de restauración".⁴³

La analogía de la máquina tampoco es válida, según Driesch, para los órganos individuales de un organismo. Un ovario, por ejemplo, surge de una única célula totipotencial [*Anlage*] que "ha sido dividida y redividida innumerables veces",⁴⁴ pero "¿cómo podría una máquina [...] ser dividida innumerables veces y aun así seguir siendo lo que era?".⁴⁵ La evidencia experimental que Driesch

ofrece al respecto involucra al pólipo hidroide Tubularia, cuyos segmentos seccionados, sin importar cuán pequeños sean, regeneran el organismo entero. De acuerdo con los mecanicistas, cada segmento tendría que contener una máquina, cada una de las cuales, si se la corta en dos partes, continuaría funcionando como una máquina de la mitad del tamaño, pero completa. Mijaíl Bajtín, uno de los primeros críticos del trabajo de Driesch, expone acertadamente las conclusiones que este extrae de sus experimentos con la Tubularia:

¿Qué tipo de máquina es esta, que podemos dividir hasta el hartazgo y que siempre conserva sus funciones normales? Una cantidad de máquinas sumamente complejas, grandes y pequeñas que poseen la misma función deben estar contenidas dentro de nuestro segmento de dos centímetros [...]. Asimismo, estas máquinas se superponen unas con otras: partes de una de ellas corresponden a partes completamente diferentes de otra. Tal mecanismo contradice el concepto mismo de un mecanismo. Así pues, la teoría de la máquina (en opinión de Driesch) conduce al absurdo.⁴⁶

Al describir la entelequia como el "estímulo real" pero invisible para el movimiento de la mutación, Driesch analiza también la cuestión de si la entelequia podría ser concebida como "energía" y, por lo tanto, como un tipo especial de entidad físicoquímica. Una vez más, responde que no, rechazando la idea de "energía vital" como un oxímoron, pues la vida es *incuantificable* y todas las energías siguen siendo para él cantidades: "Al afirmar [...] que los fenómenos son del orden energético, estamos estableciendo que puede haber un *más* o un *menos* de ellas [...]. Pero la entelequia carece de todas las características de la cantidad: la entelequia es orden de relación y absolutamente nada más".⁴⁷

Driesch enfatiza una y otra vez la relación sumamente íntima entre la entelequia y las operaciones regulares, observables de la materia. La entelequia solo puede hacer uso de "las posibilidades del devenir" que están "dispuestas fisicoquímicamente", pues "la vida es desconocida para nosotros excepto en su asociación con los cuerpos";⁴⁸ la entelequia siempre "usa medios materiales en cada morfogénesis individual";⁴⁹ la entelequia no puede fabricar ácido sulfúrico si no está presente el hidrógeno, pero puede "suspender durante todo el tiempo que desee cualquiera de todas las reacciones que son posibles con esos compuestos tal como están presentes, reacciones que ocurrirían en ausencia de la entelequia".⁵⁰ Estas formulaciones dan cuenta del esfuerzo de Driesch por hacer lo más estrecha posible la relación vida-materia, pero sin llegar al extremo de un materialismo (mecanicista) y oponiéndose a su vez a toda metafísica del "alma".

Lo que quizá más me intriga acerca de la entelequia es, al igual que en el caso del *Bildungstrieb*, el sentido en que constituye una figura de la agencia impersonal. Tal como la noción griega homérica de *psyché*,⁵¹ la entelequia no varía de una persona a otra —no es un alma singular—, pero tampoco varía entre los organismos. Es, más bien, la vitalidad inmanente cuyo flujo atraviesa a todos los cuerpos vivientes. Esto vuelve a la entelequia más refractaria que el alma a las nociones más fuertes o punitivas de la responsabilidad moral personal. La entelequia coordina las partes por cuenta de una totalidad y en respuesta a determinado acontecimiento, y lo hace sin atenerse a un plan rígido; responde a los acontecimientos de manera novedosa y perspicua, decidiendo en el instante y en tiempo real cuál de los múltiples cursos de desarrollo posibles tendrá lugar efectivamente. La capacidad agencial de la entelequia no es un alma incorpórea, pues está constreñida por la materialidad que ella debe habitar y por las posibilidades preformadas contenidas en esa materialidad.

pero, a pesar de esta heteronomía, la entelequia tiene una verdadera eficacia: anima, dispone y dirige los cuerpos de los seres vivientes, incluso bajo condiciones cambiantes. Es "un componente efectivo, extra-espacial e intensamente múltiple de la naturaleza".⁵²

La invención en Driesch de la entelequia como una causalidad creativa viene sugerida por el supuesto de que la materialidad es algo tan pasivo y rudimentario que en ningún caso podría haber realizado el difícil trabajo de organizar y preservar las totalidades mutantes. A veces esta materia se impregna de entelequia, convirtiéndose en vida, y otras veces no, coagulando en máquinas inorgánicas. Driesch pensaba que tenía que representarse la entelequia como algo no material en la medida en que su noción de la materialidad estaba unida a la idea de una máquina mecanicista y determinista. En 1926 Bajtín escribió una interesante réplica a Driesch, argumentando que él no podía imaginar la posibilidad de "una máquina que incesantemente se construye y se desarrolla a sí misma, [y que...] no está hecha a partir de piezas preelaboradas sino de piezas autoconstruidas". Tal máquina, en caso de que llegara a verse dañada, sería ciertamente capaz de repararse y de restituirse a sí misma, impulsada y guiada por sutiles e interactivas señales fisicoquímicas, de manera que no tendría ninguna necesidad de una entelequia.⁵³

Bajtín señala que el vitalismo de Driesch se basa en su crítica al materialismo, y que esta crítica se basa en equiparar la materialidad con la causalidad mecánica, con una imagen de la máquina como un ensamblaje "totalmente prefabricado" y "fijo e inamovible".⁵⁴ Bajtín recomienda que repensemos lo que una máquina puede ser, antes que rechazar la explicación fisicomaterialista *per se*.⁵⁵ Driesch ya no contemplará la posibilidad de una máquina creativamente autoorganizadora o inteligentemente adaptativa, no más de lo que permitirá que la entelequia sea asimilada a la categoría de energía, ya que máquinas y energías

son conceptos que sencillamente no se pueden expandir hasta incluir toda la libertad y espontaneidad (es decir, esa "indeterminación de la correspondencia entre la causa específica y el efecto específico") que Driesch percibe actuando en el mundo. Así pues, lo que en última instancia distingue a Bajtín de Driesch es la cuestión de si la creatividad natural es siquiera en principio calculable o no. Driesch dice que no, Bajtín parece decir que sí. Aquí estoy del lado de Driesch.

BERGSON Y EL ÉLAN VITAL

El vitalismo de Bergson también se basa en la distinción entre vida y materia, aunque Bergson reconoce abiertamente que estas categorías fijan aquello que no son más que "tendencias" de un flujo cósmico. Vida y materia son esfuerzos que existen solo en conjunción y en competencia una con otra; no son condiciones permanentes, sino "cambios de dirección en estado naciente".⁵⁶ La vida designa una cierta *propensión* a alcanzar el "límite extremo" de actividad, una predisposición a estados móviles y mutantes. Por su parte, la materia debe ser entendida como una *inclinación* hacia la pasividad, como una tendencia en dirección a formaciones estables. Bergson, al igual que Driesch, asocia la materia con la extensión, pero complica una vez más las cosas al advertir contra la representación de la materia como algo *completamente* extendido en el espacio, pues la pura espacialidad "consistiría en una perfecta externalidad de las partes entre sí", mientras que, de hecho, "no hay punto material que no actúe sobre cualquier otro punto material". Así pues, es más preciso decir que "la materia *se extiende* en el espacio sin ser allí absolutamente *extensa*". En otras palabras, la materia es una *tendencia* hacia la espacialización.⁵⁷

Atraída hacia el recorrido que presenta la menor resistencia, la tendencia material es una perezosa preferencia por la inercia, y es en este sentido que Bergson también forma parte de esa tradición de pensamiento que se representa la materia como algo inerte. Sin embargo, para Bergson, nosotros *necesariamente* convertimos una tendencia hacia la espacialización en un mundo de entidades fijas. Esta distorsión es necesaria y útil en la medida en que los humanos deben considerar el mundo de manera instrumental si es que han de sobrevivir en él: existe una "inevitable propensión de nuestra mente" a ver el mundo como si consistiera no en un flujo de tiempo siempre cambiante, sino en un conjunto calculable de cosas.

Bergson comparte con Driesch la opinión de que la vida no es susceptible de cuantificación, aunque atribuye la inmunidad de la vida al "tratamiento matemático" de su naturaleza en cuanto flujo moviente. Bergson está hablando aquí de la matemática entendida como geometría. Por el contrario, el "cálculo infinitesimal" es favorable a la vida. Es "precisamente un esfuerzo para sustituir lo ya *hecho* por lo que está en proceso de *hacerse*".⁵⁸ La vida se "despliega" en nuevas formas que no son ni siquiera concebibles antes de que existan, dice Bergson, y si quisiéramos cuantificar y medir esas formas ya sería demasiado tarde, pues la vida ya habrá seguido su curso.

Tal como en el caso de la entelequia, la idea de *élan vital* surge en el marco de una crítica al mecanicismo. A partir del análisis de la existencia de ojos en organismos fisiológicamente tan disímiles como un molusco y un hombre, Bergson concluye que esta "producción del mismo efecto mediante dos acumulaciones diversas de un número enorme de pequeñas causas" es opuesta "a los principios invocados por la filosofía mecanicista". Y, al igual que en Driesch, el fenómeno de la restitución conlleva para Bergson la necesidad de recurrir a un agente vital no mecánico:

Si en la *Salamandra maculata*, se quita el cristalino res-
petando el iris, es por la parte superior del iris que se
produce también la regeneración del cristalino; pero si
se suprime esta misma parte superior del iris, la rege-
neración se inicia en la capa interior o retiniana de la
región restante. Así, partes situadas de modo diferente,
constituídas de modo diferente, que cumplen en tiem-
po normal funciones diferentes, son capaces de realizar
las mismas suplencias y de fabricar, cuando hace falta, las
mismas piezas de la máquina. [...] Quiérase o no, para
obtener esta convergencia de efectos habrá que apelar a
un principio interno de dirección (EC, 76; mi subrayado).

El *élan vital*, al igual que la entelequia, es este "prin-
cipio rector interno". Recordemos que la entelequia, ade-
más de "disponer" la materia, también tiene el poder de
"impulsar" la restitución y de "expulsar" procesos físico-
químicos.⁵⁹ Bergson subraya todavía más esta cualidad
chispeante, instigadora: el *élan vital* es "el formidable em-
puje interior", "el primitivo impulso del todo", "el impulso
que lanzó la vida en el mundo, que la hizo escindirse en-
tre vegetales y animales, que orientó la animalidad hacia
la flexibilidad de la forma y que, en un cierto momento,
en el reino animal amenazado de adormecerse, consiguió
que, al menos en algunos puntos, se despertara y fuera
hacia delante" (EC, 123). La tarea del *élan vital* es la de
sacudir y despertar esos perezosos huesos de materia e
introducir en ella un factor sorpresa: "En lo profundo de
la vida haya un esfuerzo para injertar sobre la necesidad
de las fuerzas físicas la mayor suma posible de indeterminación" (EC, 109). El *élan vital*, "al atravesar los cuerpos
que ha organizado uno tras otro, al pasar de generación en
generación", nunca duerme (EC, 34).

Como la entelequia, el *élan vital* no es él mismo simple
u homogéneo. Driesch habla de la entelequia como de una
"multiplicidad intensiva", en tanto que Bergson describe

un proceso de autodiversificación del impulso vital "en
forma de haz" (EC, 96). El *élan vital* se autodirige mien-
tras fluye, dispensándose "sin perder nada de su fuerza,
más bien intensificándose a medida que avanza" (EC, 34).⁶⁰
Esta peculiar clase de autodivisión, por medio de la cual el
impulso vital adquiere fuerza a medida que se distribuye,
ayuda a explicar lo que Bergson quiere decir cuando afir-
ma que la vida "no procede por asociación y adición de ele-
mentos, sino por disociación y desdoblamiento" (EC, 87).

La entelequia de Driesch es direccional en el sentido
de que persigue el objetivo general de disponer y luego
preservar las totalidades orgánicas. Los medios específicos
empleados para esta tarea varían debido a que se los elige
en "correspondencia individual" con las circunstancias en
cuestión. Bergson reitera la afirmación de Driesch según
la cual los medios utilizados por la fuerza vital dependen
de las especificidades de su puesta en práctica, pero esta
contingencia tiene para Bergson una connotación más ra-
dical. Los medios disponibles para el *élan vital* no preexis-
ten (ni siquiera como "posibilidades" latentes) al momen-
to de su utilización, sino que más bien se manifiestan a la
par de sus efectos. Con ello, Bergson cuestiona el postula-
do de Driesch según el cual la finalidad del impulso vital
es *conservar la totalidad*: para Bergson, cualquier totali-
dad que haya que conservar no está "dada", sino que está
siempre en transición, ingresando o en retirada. De nuevo,
lo que el *élan vital* hace -su actividad específica- es in-
crementar la *inestabilidad* de las formaciones materiales,
"insertar indeterminación en la materia. Indeterminadas,
quiero decir, imprevisibles, son las formas que va creando
a lo largo de su evolución" (EC, 118). El *élan vital* trae a
la existencia acontecimientos nuevos y hace que cada for-
ma desborde su presente (EC, 99). Driesch también insi-
nuaba que la fuerza vital es *creativa* (pero no porque sea
un *flujo*) en su análisis de la correspondencia individual,
pero esta idea es más fuerte en el vitalismo de Bergson.

de acuerdo con el cual la vida es "una perpetua eflorescencia" y una "creación incesante" de novedad (EC, 31).⁶¹ Driesch atribuía una suerte de carácter inventivo a las respuestas de los organismos (o incluso de los órganos) a cada acontecimiento en su configuración individual, pero la agencia de la entelequia no parece abarcar la creación de lo radicalmente nuevo.

Sería erróneo considerar la inserción de indeterminación por parte del *élan vital* como un *telos*. Ciertamente, el *élan vital* es un esfuerzo en una determinada dirección (¿cómo podrían los esfuerzos no serlo?), pero no es la realización de un plan. Deleuze sostiene que para Bergson "no hay 'fin', porque [estas direcciones...] son creadas 'a la par' del acto que las recorre".⁶² El *élan vital* es un impulso sin designio, una búsqueda que es un "tanteo".⁶³

Es en vano que se quiera asignar a la vida un fin [...]. Hablar de un fin es pensar en un modelo preexistente que no tiene más que realizarse. Es pues suponer, en el fondo, que todo está dado, que el futuro podría leerse en el presente. [...] [La vida] es sin dudas creadora, es decir productora de efectos en los que se mezcla y se sobrepasa a sí misma: estos efectos no estaban pues dados de antemano en ella, y en consecuencia no podía tomarlos por fines (EC, 55-56).

Tanto para Bergson como para Driesch, la vitalidad solo puede operar en el marco de las limitaciones impuestas por persistentes y poderosas propensiones fisicoquímicas. "Hasta en sus obras más perfectas", como por ejemplo en obras de arte sin precedentes, el *élan vital* "está a merced de la materialidad que ha tenido que adoptar" (EC, 119). A su vez, solo puede "utilizar lo mejor posible una energía preexistente que halla a su disposición".⁶⁴ Al igual que Driesch, Bergson se niega a asimilar la vitalidad con la "energía", viendo más bien a esta última como un medio

refractario utilizado por aquella. Pero Bergson enfatiza más que Driesch la idea de que algunos de los obstáculos que se le presentan a la producción de totalidades armónicas son *internos* al propio *élan vital*, esto es, una función de su propia multiplicidad inarmónica. El impulso vital es un despliegue, un hacerse a sí mismo más indeterminado, y esto significa que algunas de las líneas de ese despliegue entrarán en conflicto o actuarán en sentido contrario a otras. En cuanto autodispensador, el *élan vital* está profundamente en conflicto consigo mismo: procurando "siempre superarse a sí mism[o] [...], resulta siempre inadecuad[o] a la obra que tiende a producir" (EC, 119).

Para Bergson, el universo que resulta del flujo autodispensador del *élan vital* es una totalidad inarmónica, pese a su carácter de "continuidad indivisible".⁶⁵ La naturaleza "admite muchas discordancias, porque cada especie, incluso cada individuo, no retiene del empuje global de la vida más que un cierto impulso, y tiende a utilizar esta energía en su interés propio [...] la armonía se encontraría más bien hacia atrás que hacia adelante. Ella se sostiene en una identidad de propulsión y no en una aspiración común" (EC, 54-55). Driesch tampoco afirmaba un modelo *simple* de la armonía: también él insistía en que se produce una alteración *dentro* de las partes a medida que estas se desarrollan, así como cambios en la relación *entre* las partes:

Está lejos de ser cierto que el desarrollo de cada parte embrionaria dependa de la existencia o del desarrollo de todas las otras partes. Por el contrario, es un rasgo muy importante [...] de la organogénesis el hecho de que ocurra [...] en líneas de procesos que pueden partir de una raíz común, pero que son absolutamente independientes unas de otras en cuanto a su manera de diferenciarse [...]. Supongamos que una parte, A, exhibe ese fenómeno de autodiferenciación: esto significa que el desarrollo ulterior de A no es dependiente de ciertas otras partes,

B, C y D; no significa en absoluto que [...] no pueda haber acciones formativas entre las partes constitutivas de la propia A.⁶⁶

Tanto Driesch como Bergson creían que la naturaleza, irreductible a la materia entendida como una extensión en el espacio, también incluía una intensidad dinámica o un impulso que la anima. Ni el *élan vital* ni la entelequia son *reductibles* a las fuerzas materiales y energéticas que uno y otra habitan y que tienen que conseguir; ambos son *agentes* en el sentido de que se involucran en acciones que son más que reflejos, instintos o respuestas prefiguradas a estímulos; ambos tienen el poder generativo para producir, organizar y vivificar la materia, si bien Driesch enfatiza los poderes de disposición y dirección del agente vital, mientras que Bergson acentúa sus capacidades desencadenantes e innovadoras. En términos generales, la entelequia es menos libre que el *élan vital* en cuanto a su funcionamiento; no es exactamente ese "ininterrumpido brotar de novedades, cada una de las cuales, apenas surgida para constituir el presente, desaparece sumergida en el pasado" (EC, 51). Asimismo, la agencia de la entelequia es, desde mi punto de vista, demasiado autosuficiente: su poder de hacer que las cosas sucedan por sí mismas está sobrevalorado (pese a que Driesch reconoce su "dependencia" con respecto a la materia). En cualquier caso, la figura de la entelequia sí logra reflejar acertadamente la dimensión pulsante, conativa de la agencia, pero este pulso tiene que ser entendido como parte de un sistema de pulsos, de un ensamblaje que pone en relación estos pulsos y forma circuitos de intensidades.

Driesch era inicialmente un embriólogo experimental que solo más tarde se convirtió en filósofo, mientras que es Bergson quien ofrece una más detallada filosofía del devenir en cuanto "evolución creadora". Sin embargo, la mayor identificación con, e inmersión en las técnicas de

la ciencia experimental por parte de Driesch puede que tenga la ventaja de estar más protegida frente a la tentación del vitalismo a *espiritualizar* al agente vital. Como ejemplo de un vitalismo que cae en esta tentación, en el siguiente capítulo me detengo en otra de las figuraciones de la fuerza vital, la del "alma" tal como es invocada por los defensores estadounidenses de la "cultura de la vida". Este vitalismo hizo alianza con un cristianismo evangélico, con las células madre, con el armamento de los Estados Unidos y el territorio de Irak (y con otros actantes), conformando un ensamblaje dotado de una violenta efectividad. Mi propósito en el siguiente capítulo es el de discernir cómo se establecieron algunas de estas alianzas y, de ese modo, arrojar algo de luz sobre la complicada relación entre las diversas imágenes de la materia y determinadas concepciones de la política.

1. Frederick Burwick y Paul Douglass sostienen que el "vitalismo crítico" surgió "en la transición en el siglo XIX desde una física basada en la materia hacia una física basada en la energía" ("Introduction", en Frederick Burwick y Paul Douglas (ed.), *The Crisis in Modernism: Bergson and the Vitalist Controversy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, pp. 1-12). Para una buena historia conceptual de la "energía", ver Howard Caygill, "Life and Energy", *Theory, Culture, and Society*, vol. 24, n.º 6, 2007, pp. 19-27.

2. Tom Quirk, *Bergson and American Culture: The Worlds of Willa Cather and Wallace Stevens*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1990, pp. 1-2. Quirk también sitúa en este contexto las obras de Willa Cather y Wallace Stevens: "Tanto Cather como Stevens creían en el 'poder creativo', y ambos [...] relacionaban este poder con una fuerza vital, biológica en cuanto a su naturaleza y primigenia en cuanto a su origen" (ibíd., p. 8). Ver, además, los debates entre Arthur O. Lovejoy y H.S. Jennings en torno

al vitalismo entre los años 1911-1915: Arthur O. Lovejoy, "The Meaning of Vitalism", *Science*, 21 de abril de 1911, pp. 610-614; Arthur O. Lovejoy, "The Import of Vitalism", *Science*, 21 de julio de 1911, pp. 75-80; H.S. Jennings, "Driesch's Vitalism and Experimental Indeterminism", *Science*, 4 de octubre de 1912, pp. 434-435; Arthur O. Lovejoy, "The Meaning of Driesch and the Meaning of Vitalism", *Science*, 15 de noviembre de 1912, pp. 672-675; H.S. Jennings, "Doctrines Held as Vitalism", *American Naturalist*, julio de 1913, pp. 385-417.

3. Hans Driesch, *The Science and Philosophy of the Organism: The Gifford Lectures Delivered before the University of Aberdeen in the Year 1908*, Londres, Adam and Charles Black, 1908, p. 321.

4. Tom Quirk, *Bergson and American Culture*, op. cit., p. 1. Vinculado a la discusión pública del vitalismo estaba el movimiento político del Progresismo; ver Eldon J. Eisenach (ed.), *The Social and Political Thought of American Progressivism*, Indianápolis, Hackett, 2006.

5. En su *Historia y teoría del vitalismo*, Driesch hace "una excepción" a la práctica habitual del libro consistente en presentar solo breves resúmenes de cada una de las teorías del vitalismo: "En el caso de Kant, [habremos de...] analizar su *Crítica de la facultad de juzgar* con particular meticulosidad, teniendo en cuenta [...] la extraordinaria y trascendental influencia que este libro ha ejercido hasta el día de hoy" (Hans Driesch, *The History and Theory of Vitalism*, Londres, Macmillan, 1914, p. 66).

6. Immanuel Kant, *Crítica de la facultad de juzgar*, Caracas, Monte Ávila, 1991, §78, p. 339. De aquí en adelante se cita como C) entre paréntesis en el cuerpo del texto.

7. Dada la naturaleza de nuestro entendimiento, la cual según Kant nos insta a explicar la relación entre las cosas mediante la idea de una causalidad mecánica, al experimentar los organismos nos topamos con un callejón sin salida. Los organismos exceden la causalidad mecánica, pero no tenemos un concepto adecuado para dar cuenta de este exceso.

8. Antes de invocar el *Bildungstrieb*, Kant habla de una "fuerza formadora" (*bildende Kraft*) que opera en los organismos, pero no en la materia muerta: "Un ser organizado no es una mera máquina, pues esta tiene solo fuerza motriz, mientras que aquel posee en sí fuerza formadora, una fuerza que él comunica a materias que no la tienen (las organiza); posee, pues, una fuerza formadora que se propaga" (C), §65, 305; traducción modificada).

9. La traducción al inglés es de Robert J. Richards en su artículo "Kant and Blumenbach on the *Bildungstrieb*: A Historical Misunderstanding", *Studies in the History and Philosophy of Biology and Biomedical Sciences*, vol. 31, n° 1, 2000, pp. 11-32. [En la versión inglesa a la que refiere la autora se lee: "the commonly present, merely mechanistic power of formation". N. del T.]

10. El *Bildungstrieb* puede ser colocado a la par de otras notables figuras de la fuerza vital en el siglo XVIII, entre ellas la *moule intérieure* [molde interior] de Georges Buffon, la *irritabilidad* de Albrecht von Haller (una fuerza en los músculos que hace que estos se contraigan en respuesta a los estímulos) y la *vis essentialis* [fuerza esencial] de Caspar Wolff. Para una historia más detallada de las figuras de la fuerza vital, ver Richard Fawcett Battye, *What Is Vital Force? Or, A Short and Comprehensive Sketch, Including Vital Physics, Animal Morphology, and Epidemics; To Which Is Added an Appendix upon Geology: Is the Detrital Theory of Geology Tenable?*, Londres, Truber, 1877; Hans Driesch, *The History and Theory of Vitalism*, op. cit.; y Leonard Richmond Wheeler, *Vitalism: Its History and Validity*, Londres, H.F. and G. Witherby, 1939.

11. Cit. en Robert J. Richards, "Kant and Blumenbach on the *Bildungstrieb*", op. cit., p. 11.

12. *Ibid.*, pp. 11-12.

13. Johann Friedrich Blumenbach, *Über den Bildungstrieb und das Zeugungsgeschäfte* [Sobre el impulso formativo y la procreación] (1781), cit. en *ibid.*, p. 18.

14. Al admitir que el *Bildungstrieb* es un principio "inescrutable para nosotros", Blumenbach "deja al mecanismo de la naturaleza una participación indeterminable, pero al mismo tiempo también inconfundible" (C), §81, p. 352; traducción modificada).

15. Timothy Lenoir, "Kant, Blumenbach, and Vital Materialism in German Biology", *Isis*, vol. 71, n° 1, 1980, pp. 77-108, aquí p. 84. De acuerdo con Blumenbach, "la causa del *Bildungstrieb* no tiene otra explicación que la atracción o la gravedad o cualquier otra de las fuerzas naturales generalmente admitidas. Basta con que sea una fuerza independiente cuya innegable existencia y extendidos efectos se manifiestan a través de la experiencia de la creación en su entera organización, y cuyos regulares fenómenos dan una idea más simple y clara del desarrollo y de otras importantes facetas de la vida que cualquier otra teoría" (Johann

Friedrich Blumenbach, *Handbuch der Naturgeschichte* (1791), cit. en *ibid.*, p. 89, nota 39).

16. Lenoir lo explica del siguiente modo: "Habiendo perdido una parte sustancial de su sustancia generativa principal, la fuerza del *Bildungstrieb* se había visto debilitada" (*ibid.*, p. 84).

17. En los debates de la época de Kant acerca de cómo explicar el crecimiento de los organismos y su reproducción a través de las sucesivas generaciones, uno de los bandos privilegiaba la teoría de la "preformación", como en la noción del *emboitement* [entrelazamiento] de Charles Bonnet, de acuerdo con la cual "Dios ha creado una multitud de gérmenes, en cada uno de los cuales está encapsulado un organismo embrionario que, por su parte, contendría organismos todavía más pequeños dentro de sus propios gérmenes, llegando hasta individuos encapsulados cada vez más pequeños"; el otro bando defendía la "epigénesis", o la teoría según la cual las transformaciones al interior del organismo suponían el movimiento gradual desde una menor hacia una mayor especialización, desde la materia informe hacia una estructura cada vez más articulada de las partes. Ver Robert J. Richards, "Kant and Blumenbach on the *Bildungstrieb*", op. cit., pp. 14-18. Kant estaba más bien del lado de la epigénesis, en la medida en que esta "puede llamarse también sistema de la preformación genérica, porque la facultad productiva de los engendadores, y por lo tanto la forma específica, estaba preformada *virtualmente* según las disposiciones internas conformes a fin que le tocaron en suerte a su tronco [*Stamm*]" (CJ, §81, 350; cit. en Timothy Lenoir, "Kant, Blumenbach, and Vital Materialism", op. cit., p. 88).

18. En el sistema de la causalidad natural de la cual forman parte, los humanos suponen una parte especial: "[T]enemos en el mundo una única clase de seres cuya causalidad es teleológica, esto es, *dirigida a fines*, y, sin embargo, constituida de tal manera que la ley según la cual han de determinar sus fines es representada [...] como *incondicionada e independiente de las condiciones naturales*" (CJ, §84, 361; mi subrayado; traducción modificada).

19. Ver Michel Serres, *El nacimiento de la física*, op. cit.

20. "An impetus that drives men on", en el original. Aquí la autora juega con la polisemia y las connotaciones tanto teleológicas como mecanicistas del verbo "drive": impulsar, accionar, mover, arrastrar, conducir, manejar (N. del T.)

21. Hans Driesch, *The Science and Philosophy of the Organism...* 1908, op. cit., p. 115.

22. Hans Driesch, *The History and Theory of Vitalism*, op. cit., p. 208.

23. Hans Driesch, *The Science and Philosophy of the Organism...* 1908, op. cit., 144.

24. *Ibid.*, p. 250.

25. *Ibid.*, p. 316.

26. *Ibid.*, p. 115. "En la naturaleza concebida científicamente -en cuanto aquí-ahora-así- no hay lugar en absoluto para las entidades 'físicas'" (Hans Driesch, *The Problem of Individuality: A Course of Four Lectures Delivered before the University of London in October 1913*, Londres, Macmillan, 1914, p. 33). Driesch argumenta esto mismo en *The Science and Philosophy of the Organism...* 1908, donde dice que "no 'hay' almas [...] en el fenómeno de la así llamada naturaleza en el espacio" (p. 82).

27. Hans Driesch, *The Science and Philosophy of the Organism...* 1907, op. cit., p. 50; mi subrayado. En este punto Driesch se hace eco de la afirmación de Kant según la cual, al enjuiciar seres organizados, debemos siempre presuponer "alguna organización originaria que utilice ese mismo mecanismo [el de la organización]" (CJ, §80, 346; traducción modificada).

28. Hans Driesch, *The Problem of Individuality*, op. cit., p. 34.

29. Driesch no se explaya en cuanto a sus diferencias con Aristóteles; solo dice que conservará la idea aristotélica de que "en los fenómenos de la vida hay actuando algo que 'porta en sí mismo el fin'" (Hans Driesch, *The Science and Philosophy of the Organism...* 1907, op. cit., p. 144).

30. Blumenbach había dicho que el *Bildungstrieb* "inicialmente les confiere a los seres su forma, luego la conserva y, de ser posible, la restituye allí donde se ha visto dañada"; aquí Driesch describe las tareas de la entelequia en términos similares (Johann Friedrich Blumenbach, *Über den Bildungstrieb*, cit. en Robert J. Richards, "Kant and Blumenbach on the *Bildungstrieb*", op. cit., p. 18). "Blastocito" es el nombre con el que se conoce el estadio de desarrollo de un óvulo fecundado en el cual este ha dejado de ser una masa sólida de células para convertirse en una bola hueca de células que rodean a una cavidad llena de líquido.

31. "El organismo es diferente [...] de todas las combinaciones de cristales, tales como aquellas llamadas dendritas [...], las cuales consisten en una típica disposición de unidades idénticas [...]. Por esta razón, las dendritas

[...] deben considerarse como agregados; pero el organismo no es un agregado" (Hans Driesch, *The Science and Philosophy of the Organism*... 1907, op. cit., p. 25).

32. Hans Driesch, *The Science and Philosophy of the Organism*... 1908, op. cit., p. 61; mi subrayado.

33. Ibid., p. 79. Aquí Driesch se hace eco de la afirmación kantiana según la cual los organismos "producen" activamente ellos mismos antes que seguir ciegamente un camino de "desarrollo". Kant escribe: "[C]on respecto a las cosas que uno puede originariamente representarse como posibles solo según la causalidad de los fines", debemos considerar la naturaleza "como productora por sí misma, y no solamente como desarrolladora" (C, §81, 351).

34. Hans Driesch, *The History and Theory of Vitalism*, op. cit., p. 213. O, como lo formula en *The Science and Philosophy of the Organism*... 1908, existe una "individualidad de correspondencia" entre estímulo y efecto" (p. 67).

35. Hans Driesch, *The Problem of Individuality*, op. cit., p. 38. En el vocabulario de nuestros días, podría decirse que las células madre todavía no han sido encausadas en sus respectivos "trayectorias de destino" [fate paths].

36. Ibid., p. 39.

37. Hans Driesch, *The History and Theory of Vitalism*, op. cit., p. 213.

38. Hans Driesch, *The Science and Philosophy of the Organism*... 1908, p. 72; mi subrayado.

39. "En efecto, en lo que respecta a la morfogénesis y a la adaptación fisiológica y las reacciones instintivas, debe existir un algo metafóricamente comparable al conocer y al querer concretos" (ibid., p. 143).

40. Ibid.

41. Joseph Chiari defiende el vitalismo de Bergson precisamente porque el *élan vital* es "el espíritu informador que, pasando por el hombre, evoluciona hacia la conciencia y, por lo tanto, le da al hombre su posición privilegiada como meta y cumbre de la creación" (Joseph Chiari, "Vitalism and Contemporary Thought", en Frederick Burwick y Paul Douglass (eds.), *The Crisis in Modernism: Bergson and the Vitalist Controversy*, op. cit., pp. 245-273, aquí p. 254).

42. Hans Driesch, *The History and Theory of Vitalism*, op. cit., p. 210.

En este punto Driesch sigue a Kant bastante al pie de la letra. Kant escribe: "[Un reloj no...] reemplaza él por sí mismo las partes que le han sido sustraídas, ni repara sus defectos en la primera formación por el concurso de las partes restantes, ni se recompone a sí mismo cuando se ha averiado; todo esto, por el contrario, podemos esperar de la naturaleza organizada. Por consiguiente, un ser organizado no es una mera máquina" (C, §65, 305; traducción modificada).

43. Hans Driesch, *The Science and Philosophy of the Organism*... 1907, op. cit., p. 110.

44. En sus pruebas empíricas del vitalismo (que sería mejor considerar como refutaciones de la suficiencia de una explicación mecanicista de la morfogénesis), Driesch distingue entre el proceso de "la diferenciación de los sistemas armónicos" y el desarrollo de la célula original dentro de la cual la diferenciación tendrá lugar. Este último "no es lo que resulta de los sistemas complejos, sino aquello de donde ellos mismos provienen. Y habremos de considerar el ovario como un ejemplo que representa a todos esos sistemas. El ovario se desarrolla a partir de una única y especial célula que constituye su *Anlage*, para usar una palabra alemana que no es fácil de traducir" (Hans Driesch, *The Problem of Individuality*, op. cit., pp. 21-22).

45. Hans Driesch, *The History and Theory of Vitalism*, op. cit., p. 212.

46. Mijaíl Bajtín, "Contemporary Vitalism", en Frederick Burwick y Paul Douglass (eds.), *The Crisis in Modernism: Bergson and the Vitalist Controversy*, op. cit., p. 89.

47. Hans Driesch, *The Science and Philosophy of the Organism*... 1908, op. cit., p. 169. ¿Qué podría significar el hecho de ser exclusivamente un "orden de relación"? Driesch arroja algo de luz sobre esta noción al describir la entelequia como un "agente que dispone" los elementos en un todo armónico. Encuentra evidencia de este poder de disposición en los movimientos instintivos: si bien los "factores fisiológicos" cumplen un rol en los instintos, "habría también operando algo más, un 'algo' de lo que se puede decir que hace uso de esos factores" (ibid., p. 51). Este "nuevo y autonómico factor natural [...], desconocido para el mundo inorgánico" (ibid., p. 114), está a su vez "en la raíz del transformismo de las especies" (Hans Driesch, *The Science and Philosophy of the Organism*... 1907, op. cit., p. 287). Tal disposición debe haber estado actuando

asimismo en el proceso de la herencia genética. Una explicación mecánica hablaría solo de la transferencia de unidades materiales "localizadas en el núcleo", pero, nuevamente, estas condiciones materiales no pueden ser "lo principal. Se requiere de algún agente que disponga, y este agente disponedor de la herencia no puede tener el carácter fisicoquímico de una máquina" (Hans Driesch, *The Problem of Individuality*, op. cit., p. 23). ¿Por qué no? Porque lo fisicoquímico es por definición incapaz de la agencia dispensora que se requiere. Esta agencia requiere de precisión y flexibilidad, de una capacidad ad hoc de juzgar que esté perfectamente en sintonía con la singularidad de las partes que ha de disponer y con la singularidad del contexto en el cual el organismo está inmerso. Los elementos fisicoquímicos, en calidad de materia inerte, son demasiado obedientes a las leyes genéricas como para ejecutar el malabarismo que se requiere, demasiado rutinarias como para disponer ingeniosamente.

48. Hans Driesch, *The Science and Philosophy of the Organism...* 1907, op. cit., p. 16.

49. Hans Driesch, *The Science and Philosophy of the Organism...* 1908, op. cit., p. 295.

50. *Ibid.*, p. 180.

51. La *psyché* indica la diferencia entre un humano viviente y un cadáver inactivo. Está "compuesta de una sustancia muy frágil que habita en el cuerpo mientras el individuo está vivo y que, cuando este muere, se escapa de él a través de algún orificio para descender finalmente al Hades"; es "simplemente aquello cuya presencia garantiza que el individuo está vivo" (A.W.D. Adkins, *From the Many to the One: A Study of Personality and Views of Human Nature in the Context of Ancient Greek Society, Values, and Beliefs*, Ítaca, Cornell University Press, 1970, p. 15).

52. Hans Driesch, *The Science and Philosophy of the Organism...* 1908, op. cit., p. 326.

53. Mijaíl Bajtín, "Contemporary Vitalism", op. cit., pp. 95-96. A esta imagen alternativa de la máquina, Bajtín la llama "materialismo dialéctico moderno", en contraposición al "punto de vista ingenuo-mecanicista [de Driesch], con sus máquinas fijas e inamovibles" (*ibid.*, p. 96). K.S. Lashley sostuvo algo parecido en 1923: "El vitalista cita fenómenos específicos -la morfogénesis, la regeneración, la formación de hábitos, las complejidades del habla y otros por el estilo- y niega la posibilidad de una explicación

mecanicista acerca de ellos. Pero, de ese modo, comete lo que podríamos denominar la falacia egoísta. Analizado en detalle, su argumento se reduce una y otra vez a la forma: 'No soy capaz de concebir una máquina que haga estas cosas; por lo tanto, nadie podrá nunca concebir una máquina semejante'. Este es, en pocas palabras, el argumento del carácter inconcebible que sostienen Driesch y McDougall. A él podemos responder: 'Ustedes sobreestiman su propia ingenuidad'" (K.S. Lashley, "The Behavioristic Interpretation of Consciousness", *Psychological Bulletin*, vol. 30, 1923, p. 242).

54. Mijaíl Bajtín, "Contemporary Vitalism", op. cit., pp. 95-96.

55. Lo mismo recomiendan Deleuze y Guattari. En *Mil mesetas* describen la Naturaleza como un plano de morfogénesis al cual llaman una "máquina de guerra". Paul Patton sugiere que "máquina de metamorfosis" habría sido un mejor término: "La 'máquina de guerra' [...] es un concepto traicionado por su nombre, puesto que tiene poco que ver con la guerra real y solo una relación paradójica e indirecta con el conflicto armado. [Su] objeto real [...] no es la guerra, sino las condiciones de mutación creativa y cambio" (Paul Patton, *Deleuze y lo político*, Buenos Aires, Prometeo, 2013, p. 156).

56. "Toda realidad es [...] tendencia, si convenimos en llamar tendencia a un cambio de dirección en estado naciente" (Henri Bergson, "Introducción a la metafísica", en *Introducción a la metafísica. La intuición filosófica*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1973, pp. 11-95, aquí p. 68).

57. Henri Bergson, *La evolución creadora*, op. cit., p. 183. De aquí en adelante se cita como EC entre paréntesis en el cuerpo del texto.

58. Henri Bergson, "Introducción a la metafísica", op. cit., p. 73. [Traducción modificada.]

59. Hans Driesch, *The Science and Philosophy of the Organism...* 1907, op. cit., p. 50.

60. Deleuze describe el *élan vital* como "una virtualidad que se está actualizando, [...], una simplicidad que se está diferenciando, [...] una totalidad que se está dividiendo" (Gilles Deleuze, *El bergsonismo*, op. cit., p. 90).

61. La primera cita está tomada de Henri Bergson, "Lo posible y lo real", en *El pensamiento y lo moviente*, Buenos Aires, La Pléyade, 1972, p. 93.

62. Gilles Deleuze, *El bergsonismo*, op. cit., p. 102.

63. Henri Bergson, "Lo posible y lo real", op. cit., p. 91.

64. Continúa Bergson: "Solo hay un medio para lograr esto: obtener de la materia una tal acumulación de energía potencial que pueda, en un momento dado, accionando un disparador, obtener el trabajo del que tiene necesidad para actuar. Él mismo no posee más que este poder de desencadenar" (EC, 109).

65. Henri Bergson, "Introducción a la primera parte: crecimiento de la verdad. Movimiento retrógrado de lo verdadero", en *El pensamiento y lo moviente*, op. cit., p. 13.

66. Hans Driesch, *The Science and Philosophy of the Organism... 1907*, op. cit., p. 108.



Cuando, a principios del siglo XX, Hans Driesch y Henri Bergson defendieron sus respectivas ideas en torno a la fuerza vital, estaban participando de un debate que también involucraba a un público más amplio. En respuesta a los nuevos descubrimientos en biología celular y en embriología, el público estadounidense había llegado a una verdadera fascinación por la cuestión del crecimiento evolutivo: ¿cómo es que tuvo lugar el cambio al interior de las plantas, los animales, las psiquis, las culturas u otras totalidades autosustentadas? El debate subsiguiente fue a la vez moral y científico: la controversia entre vitalistas y mecanicistas combinaba discursos acerca de la libertad y la vida con investigaciones sobre la morfología y la materia.

En los primeros años del siglo XXI, los estadounidenses se embarcaron nuevamente en debates híbridos de este tipo, debates que también se basaban en una distinción fundamental entre vida y materia. Una voz enérgica en estos debates –en torno al aborto, la prolongación de la

vida por medios artificiales y la investigación con células madre embrionarias- fue la posición de la "cultura de la vida", representada por cristianos evangélicos y católicos romanos entre los que se contaba el presidente George W. Bush. Esta posición, sostendré, es un vitalismo de los Últimos Días. El movimiento de la *cultura de la vida* se hace eco de un postulado de Immanuel Kant, Driesch y Bergson: existe dentro del organismo biológico una fuerza vital que es irreducible a la materia, en la medida en que constituye un agente libre e indeterminado. Tal como los vitalistas que los precedieron, los defensores de la cultura de la vida creen que hay algo profundamente inadecuado en una metafísica mecanicista.

Pero no todos los vitalismos son iguales. Para Bush y otros evangélicos, la fuerza vital es un espíritu divino que anima la materia del embrión; ellos afirman eso que Kant, Driesch y Bergson rechazaban como un vitalismo del alma. Driesch, en particular, se esforzó por distinguir su entelequia respecto de las nociones religiosas de un espíritu incorpóreo. Persuadido por la crítica de Kant a la filosofía dogmática, dio prioridad metodológica a la explicación naturalista: procuró hacer del laboratorio el último tribunal de apelación con respecto a las cuestiones del desarrollo embrionario. Y, puesto que procuró evitar el dogmatismo tanto científico como religioso, insistió en que los veredictos del laboratorio estuvieran sujetos a revisión a medida que iban surgiendo nuevos datos.

Driesch creía que la experimentación empírica en el laboratorio sobre sistemas no-humanos arrojaría luz sobre verdades que también eran válidas para los sistemas humanos. El poder "formativo" (entelequia) estaba presente en los embriones del erizo de mar, en los embriones humanos, en la totalidad orgánica más amplia llamada historia (ese "proceso suprapersonal que [es...] singular y que todavía no está concluido en [su] singularidad") y quizás incluso en los sistemas inorgánicos: "Existe el

mundo material en cuanto mundo del azar, pero también existe un mundo de forma u orden que se manifiesta en determinadas áreas del mundo material, a saber, en el individuo biológico y probablemente, en otro sentido, también en la filogenia y en la historia; *puede* que incluso existan constelaciones semejantes a formas en eso que llamamos lo Inorgánico".¹

Driesch era un secularista, en el sentido de que intentaba poner entre paréntesis sus convicciones religiosas al momento de argumentar públicamente. Pero esto no quiere decir que creyera que la ciencia era irrelevante para la moralidad pública. Por el contrario, cuando los nazis invocaron la entelequia para dar sustento a su afirmación de que algunas formas de vida eran más vitales que otras -hacia mediados de los años treinta la entelequia se había convertido en una especie de "*Führer* de l'organisme"-,² Driesch se opuso vehementemente. La ciencia del vitalismo crítico, dijo, llevaba a la conclusión de que la vitalidad de la entelequia está presente en *todos* los organismos humanos. Como observa la historiadora Anne Harrington, para Driesch la entelequia "no reconocía ninguna frontera estatal", con lo cual "la única 'totalidad' biológica a la que uno podía legítimamente pertenecer era la 'humanidad'. Driesch combatió [...] las acciones militaristas de una nación contra otra [como] 'el más terrible de los pecados' contra los principios vitalistas de la vida, la cooperación holística y el mayor desarrollo".³

Dos vitalismos diferentes (uno basado en el alma, el otro no), dos políticas diferentes (una extremista, la otra pacifista). No creo que haya una relación *directa* entre, por un lado, un conjunto de supuestos ontológicos acerca de la vida y la materia y, por el otro, una política; de una metafísica no se sigue inevitablemente ninguna ética o política en particular. Sin embargo, la lógica jerárquica Dios-Hombre-Naturaleza implícita en un vitalismo del alma fácilmente se traduce en la imagen política de una

jerarquía de clases sociales, o incluso de civilizaciones. Más abajo sugeriré que con la cultura de la vida parece haber sucedido algo semejante. A diferencia del vitalismo evangélico, el vitalismo "crítico", "moderno" o "científico" de Driesch conecta una *afirmación* de las agencias no materiales (las entelequias) que operan en la naturaleza con un *agnosticismo* en cuanto a la existencia de cualquier tipo de agencia sobrenatural. La primera lealtad de Driesch era hacia el método de la ciencia experimental, y lo que ese método le revelaba era la naturaleza vitalista de todos los seres: ningún grupo posee el derecho natural de dominar o disponer de los demás.

Driesch rechazaba la noción de un alma; se esforzaba por reemplazar los postulados basados en la fe por hipótesis experimentales, y asociaba la idea de fuerza vital con un pacifismo liberal. El vitalismo de la *cultura de la vida* no hace ninguna de estas cosas. En la siguiente sección contrastaré el vitalismo de los Últimos Días con el vitalismo crítico de Driesch, poniendo el foco en la valencia política de uno y otro.

CÉLULAS MADRE

En mayo de 2005, el presidente de los Estados Unidos se mostró en la escalinata de la Casa Blanca acompañado de bebés y pequeños niños nacidos a partir de embriones de probeta producidos como complementos para parejas que habían utilizado tecnologías de fertilización asistida. Compenetrado con el personaje del político que besa a los bebés, Bush arrullaba a niños que habrían sido preventivamente sacrificados si los embriones en los cuales se originaron hubieran sido utilizados para la investigación con células madre. El *New York Times* describió la investigación con células madre como una "importante preocupación" para eso que los cristianos conservadores y el presidente

llamaban "cultura de la vida", observando que la teatralidad del evento montado en la Casa Blanca

demostró hasta qué punto el Sr. Bush está dispuesto a hacerse escuchar en lo que respecta a una política que afecta a lo que él considera el corazón moral de su presidencia [...] El texano Tom DeLay encabezó la oposición al proyecto de ley, pronunciándose también en términos fuertemente morales. 'Un embrión es una persona, un organismo humano diferenciado, internamente dirigido y autointegrado'".⁴

En abril de 2007, en un Desayuno Nacional de Oración Católica organizado en simultáneo a las deliberaciones de la Corte Suprema sobre la constitucionalidad de una ley que prohibía los abortos en estado avanzado de gestación, Bush reiteró su compromiso con la vida: "Debemos continuar trabajando en favor de una cultura de la vida donde el fuerte proteja al débil, y donde reconozcamos en toda vida humana la imagen de nuestro Creador".⁵ Tres días después, y a cuatro años de iniciada una guerra preventiva que asesinó (para agosto de 2007) a 3.689 soldados estadounidenses y que se estima que se cobró las vidas de entre decenas de miles y cientos de miles de iraquíes,⁶ Bush se negó a dar cualquier tipo de cronograma para el retiro de las tropas estadounidenses de territorio iraquí, describiendo la invasión y ocupación como una "guerra vital" a todas luces coherente con "la cultura de la vida".⁷ Más adelante en el capítulo volveré sobre esta paradójica celebración de la vida y la violencia.

Células madre es un neologismo con el que se designa un fragmento de materia del que se cree que es pluripotente, esto es, capaz de convertirse en cualquiera de los múltiples tipos de células o tejidos del organismo maduro y diferenciado. La esperanza es que una mejor comprensión de la pluripotencialidad les permitirá a los

científicos, por ejemplo, inducir la generación de nuevas células nerviosas en médulas espinales dañadas, o nuevo tejido cerebral en personas que padecen mal de Alzheimer. Una célula madre, aunque pluripotente, no es, sin embargo, "totipotente", o capaz de producir por sí misma un organismo completamente diferenciado.⁸ El procedimiento que a los defensores de la cultura de la vida les resulta ofensivo consiste en extraer células del estadio de blástula del óvulo fertilizado, es decir, del momento en el que el óvulo está dejando de ser una masa sólida de células para transformarse en una esfera hueca de células. El blastocito puede entonces avanzar hacia el estadio de "gástrula", donde se diferencia en tres capas de gérmenes cuyas células, "canalizadas en sus respectivas trayectorias de destino", ya no son pluripotentes.⁹ Bush y otros tantos se oponen a la investigación con células madre embrionarias porque esta extracción interrumpe el proceso morfológico en el estadio de gástrula. DeLay la describió como "el desmembramiento de seres humanos vivos y diferenciados a los efectos de la experimentación médica".¹⁰

Cuando se extraen las células madre de los embriones, estos son destruidos. Las células madre también pueden ser extraídas o cultivadas a partir de la sangre del cordón umbilical, de la médula ósea de un humano adulto, de embriones fertilizados demasiado viejos como para ser capaces de seguir desarrollándose y, al momento en que escribo esto, de células de piel humana.¹¹ El gobierno de Bush no planteó objeciones a la extracción de células madre de estas otras fuentes, tal vez porque, si la sangre, la médula, la piel y los embriones deteriorados son materia muerta antes que vida, su uso no representa amenaza alguna para la cultura de la vida.

UNA JERARQUÍA NATURAL

La cultura de la vida fue el tema central de la encíclica "*Evangelium Vitae*" que el papa Juan Pablo II escribió en 1995, antes de que fuera adoptada por los evangélicos no católicos de los Estados Unidos para hacer referencia a un núcleo de creencias teológicas vinculadas a un conjunto de políticas públicas.¹² Las políticas son fáciles de enumerar: la cultura de la vida ha sido invocada para apoyar la legislación que mantiene una sonda de alimentación conectada a una mujer cuyo cerebro ha dejado de funcionar, para restringir el acceso al aborto a menores y prohibir determinadas formas de aborto, así como para rechazar el financiamiento federal de la investigación con células madre embrionarias. Las creencias teológicas de la cultura de la vida se articulan de un modo menos claro, pero lo esencial parece estar contenido en los siguientes cuatro postulados:

1. *La vida es radicalmente diferente de la materia.* La vida es organizada, activa, autoimpulsada y, en distintos sentidos del término, "libre". La materia es intrínsecamente pasiva y su funcionamiento está predeterminado. La vida puede ser y usualmente es experimentada como vida encarnada; y cuando lo es, opera junto a entidades y procesos psicoquímicos. Pero la vida es irreductible a la suma de esas entidades y procesos. La vida es separable de la encarnación.

2. *La vida humana es cualitativamente diferente de toda otra vida.* Al igual que los otros organismos, los humanos están dotados de una fuerza vital, pero, a diferencia de todos los demás, esta fuerza es en ellos "un principio de vida o un alma singular".¹³ De acuerdo con el presidente de la Culture of Life Foundation, "si la sociedad pierde el sentido de la distinción esencial de la vida humana con respecto a la vida animal y las cosas materiales, ya sea en

la teoría o en la práctica de intentar clonar un embrión humano, entonces ha perdido su estatura en cuanto sociedad humana. Ha perdido la brújula de lo que es ser humano y, en lugar de ello, está sentando las bases para el reemplazo de la vida humana por el caos biológico.¹⁴ El organismo humano dotado de alma es un salto cualitativo por sobre todos los otros organismos.

3. *La singularidad humana expresa una intención divina.* El excepcionalismo humano no es un acontecimiento contingente, un accidente de la evolución o una función de la específica composición material del cuerpo humano. Se deriva más bien de un ser omnipotente ("el Todopoderoso") que implanta una chispa divina o un alma en cada individuo humano.

4. *El mundo es un orden divinamente creado y ese orden tiene la forma de una jerarquía fija.* Los humanos no solo son seres orgánicos, singulares y dotados de un alma, sino que también se ubican en lo más alto de la jerarquía ontológica, en una posición superior a todo lo demás en la Tierra.

En la primera creencia, según la cual la vida es irreductible a la materia, resuena eso que Driesch afirmaba que era la creencia fundamental de todo vitalismo, esto es, la de que los procesos de desarrollo del organismo no son "el resultado de una específica *constelación de factores ya conocidos* por las ciencias de lo inorgánico", sino más bien "el resultado de una *autonomía propia*" de la vida.¹⁵ En la medida en que esta autonomía es concebida como un alma cuya existencia no depende de su relación con la materia, también reúne los requisitos de lo que Driesch llamaba "viejo vitalismo". Este vitalismo, en contraposición al vitalismo "moderno" o "crítico", no logra sacar provecho del beneficio que representa la comprensión científica de la naturaleza. Para Driesch, el laboratorio y el científico que razona eran el lugar de acceso

privilegiado al principio de la vida, un lugar de acceso "esencial para volver a reflexionar con la mente abierta acerca de los datos biológicos reales".¹⁶ El vitalismo crítico ofrecía hipótesis falsables antes que un dogma que solo los inmorralistas se verían llevados a impugnar.

Los defensores de la cultura de la vida ratifican la ciencia y sus productos, en particular el armamento, en la medida en que favorezca al poder de los Estados Unidos. Pero ninguna ciencia podría ir en contra de las verdades teológicas del alma, del excepcionalismo humano y de la jerarquía cualitativa de la Creación. Para DeLay, por ejemplo, ningún descubrimiento por parte de la química molecular o de la teoría de la complejidad sobre la capacidad autoorganizadora de los sistemas *inorgánicos* podría desmentir su convicción de que la materia es inerte y de que solo la vida es libre y abierta. Y ningún dato acerca de la plasticidad diferencial de las células en los estadios de blástula y de gástrula podría nunca alterar la conclusión según la cual el óvulo fertilizado es una persona que el Todopoderoso ha dotado de un alma.¹⁷ Para DeLay y otros vitalistas del alma, la fuerza vital es una agencia personal antes que —como para Driesch y Bergson— impersonal. Para decirlo en los términos que hemos introducido en el capítulo 4, se trata de la vida de un sujeto singular antes que de una vida.

El vitalismo del alma es, en suma, más antropocéntrico y jerárquico que el vitalismo crítico. Su universo es una Creación moralmente ordenada en la cima de la cual Dios ha colocado a su criatura más vital, el Hombre. El hombre es el ser más vital en el sentido de que es el más animado o vivo y, por tanto, poderoso, y a su vez en el sentido de que posee el mayor grado de libertad o de capacidad para actuar bajo formas que no pueden reducirse a sus determinantes situacionales o ambientales. La vida orgánica, se asevera, no solo es de mayor rango que la materia inorgánica, sino que también es radicalmente o

cualitativamente diferente de ella. Del mismo modo, la vida humana no solo es de mayor rango que la de los organismos no-humanos, sino también cualitativamente diferente de ella, es decir, está dotada de un alma. La vida es especial, pero nosotros los humanos somos los más especiales. La misma lógica se aplica en relación a las diferentes personas: para Bush y sus asociados, si bien todos los humanos están imbuidos de alma, no todas estas almas son igualmente activas, vitales o libres. El vitalismo del alma exhorta a aquellas personas que son "fuertes" a "proteger a los débiles", incluso si además les recuerda que "reconozcan en toda vida humana la imagen de nuestro Creador".¹⁸ Este cuidado paternalista está unido a una doctrina de la guerra vital y a otras manifestaciones de una no tan oculta atracción por la violencia, tales como la ferviente defensa de la tortura, las armas y todo lo que sea militar (a instancias de Bush, la presidencia civil llegó a definirse principalmente como el trabajo de un comandante en jefe).

¿Cómo puede coexistir el amor a la vida con el amor a la violencia? ¿Cómo se fraguó este extraño vínculo entre cuidado y conquista? Pareciera ser que la idea de una jerarquía de especies naturales se extendió, o se desangró, hacia la idea de que a las personas también les corresponden distintos grados de libertad. Al menos esa sería una explicación de cómo, para aquellos que defienden la cultura de la vida, la invasión a Iraq constituye un acto de cuidado por los débiles que les proporciona los dones de la vitalidad y la libertad. Esta explicación, sin embargo, se concentra bastante exclusivamente en los actantes humanos, en la interacción entre diferentes creencias y prácticas humanas. Una explicación más rica consideraría la cultura de la vida como un ensamblaje de actantes humanos y no-humanos. En él, la creencia humana en una jerarquía cósmica presidida por un patriarca todopoderoso, el sentimiento humano de la compasión por los débiles

y el placer humano por los actos de agresión y violencia se congregarían y unirían fuerzas con las células madre pluripotentes, las imágenes ultrasónicas de fetos por nacer, el impersonal ímpetu del imperio estadounidense y las espectaculares llamas y explosiones en Iraq.

Los defensores evangélicos de la santidad de la vida celebran la guerra preventiva; los nazis invocaban la entelequia para argumentar que la nación alemana tenía que cumplir su destino vital y librar una guerra vital. ¿Hay algo intrínseco en el vitalismo, en la fe en la autonomía de la vida, que lo hace aliarse con la violencia? El contraejemplo de Driesch sugiere lo contrario. No estoy segura de cuál era precisamente ese componente del vitalismo de Driesch que promovía su generosa visión de la política, pero un buen candidato es su trabajo práctico en el laboratorio: sus repetidas experiencias de campo, cara a cara con erizos y agua de mar, con ácido sulfúrico y diversos trozos de vidrio y materiales metálicos. Es probable que tal atención a la materia no-humana y a sus poderes erosionen toda noción de una jerarquía preformada o estática de la naturaleza.

Driesch luchó por dissociar su teoría de las totalidades orgánicas respecto de aquellas para las cuales la vitalidad estaba desigualmente distribuida entre las personas. En última instancia, Driesch defendía no solo la igualdad de entelequia de todas las personas, sino también la posibilidad de que esta vitalidad sea común a todas las cosas. Sugiere esto último hacia el final de su *Historia y teoría del vitalismo*, donde sorprende al lector al rechazar la dicotomía misma vida-materia en la cual había basado su argumento. El universo, concluye finalmente, no es una materia muerta a la que se añade a veces la vida orgánica, sino un enorme organismo, "un algo en evolución. Todo el devenir natural es como una gran embriología". Todas las cosas tienen una entelequia, son vitales, vitalistas. Driesch termina su defensa del vitalismo "destruyendo" la

"diferencia [misma] entre 'mecanicismo' y 'Vitalismo' [...] que tan cuidadosamente había establecido".¹⁹ Diría que es en este punto que Driesch inicia su transición desde el vitalismo hacia un materialismo vital.

VITALIDAD Y LIBERTAD

Mijaíl Bajtín, un materialista mecanicista, criticó la afirmación de Driesch según la cual el blastómero contendría múltiples intensidades, solo una de las cuales, luego de ser elegida por la entelequia, se volvería actual. Para Bajtín, simplemente no era cierto que existan distintos caminos posibles: cada acto de morfogénesis solo tiene lugar bajo un conjunto específico de condiciones, de manera que existe solo *un* resultado posible, el resultado determinado precisamente por la situación fisicoquímica en cuestión. "El parloteo [de Driesch] acerca de los diversos potenciales y posibilidades sirve solo a un propósito: confirmar el supuesto de que todos ellos son igualmente posibles [...] y de que, por lo tanto, es posible *elegir* libremente uno de ellos. La libertad de elección [...] es el fundamento de todas las construcciones de Driesch".²⁰

El vínculo entre vitalismo y violencia es, según creo, contingente. Pero estoy de acuerdo con Bajtín en que lo que resulta esencial para el vitalismo es la afirmación de la libre actividad: una libertad que los cristianos evangélicos imaginan como libre albedrío y los vitalistas críticos como la fuerza menos personal del *élan vital* o la entelequia. Ya sea la libertad de una cierta "indeterminación de la correspondencia entre la causa específica y el efecto específico",²¹ la libertad de una "creación incesante" de novedad²² o la libertad para invadir el territorio de aquellos que odian la libertad porque "aman el terror",²³ el vitalismo reaparece debido a que defiende la idea de un mundo que no está predeterminado, sino que es abierto, una

tierra de oportunidades para la creatividad, la sorpresa y la elección. La libertad es una idea atractiva: tengamos en cuenta que lo que generó todo ese entusiasmo por las células madre es su pluripotencialidad, o su ilimitada libertad para convertirse en cualquiera de los diversos tipos de células o tejidos del organismo maduro y diferenciado.

Comparable al *Bildungstrieb*, a la entelequia, al *élan vital* y al alma es la noción del a-fuera. Esta vitalidad material es refractaria al cálculo, flotando en eso que Georges Canguilhem llamó "los enclaves de indeterminación, las zonas de disidencia, los focos de herejía".²⁴ Las diversas figuras de la libre vitalidad les recuerdan a los modernistas seculares que, si bien podemos ciertamente intervenir en el mundo material, no estamos a cargo de él, pues por todas partes existen poderes "externos".

Aunque la controversia en torno a la investigación con células madre embrionarias en los Estados Unidos es retratada a menudo como una lucha entre personas religiosas y personas científicas (o, como insinúa el artículo del *Times* citado más arriba, como un enfrentamiento entre aquellos para quienes la moralidad se impone por sobre el progreso médico y quienes piensan lo contrario), yo la he presentado como el retorno de un debate entre vitalismo y materialismo. El vitalismo ha resurgido una y otra vez de las cenizas de las críticas científicas dirigidas contra él. Como lo expresa Francis Summer en una reseña de 1916 de la *Historia y teoría del vitalismo* de Driesch,

el vitalismo no retrocederá. Un examen de la literatura reciente nos lleva a esta conclusión. Uno de los trabajos filosóficos más ampliamente leídos de las últimas décadas (*La evolución creadora* de Bergson) es ante todo una defensa de esta doctrina. Los escritos de Driesch, tanto en alemán como en inglés, se han sucedido unos a otros con vertiginosa rapidez, atrayendo forzosamente la atención de incluso el más intransigente de los mecanicistas.²⁵

Pero el vitalismo es la formación reactiva al materialismo mecanicista. Existe, por supuesto, una rica tradición de otro tipo de materialismo, un materialismo en el cual los átomos se desvían, los cuerpos son conducidos por el *conatus* y los "elementos y materiales no formados danzan".²⁶ Desde la perspectiva de esta tradición, el materialismo mecanicista subestima la compleja causalidad emergente de la materialidad, una materialidad que Louis Althusser se figuraba como un "proceso sin sujeto".²⁷ El modelo maquinal de la naturaleza, con su figura de la materia inerte, ya ni siquiera es científico. Ha sido puesto en cuestión por la teoría de sistemas, la teoría de la complejidad, la teoría del caos y la dinámica de los fluidos, así como por las tempranas y numerosas biofilosofías del flujo que Michel Serres ha descrito en su libro *El nacimiento de la física*.²⁸ También es puesto en cuestión, como veremos, por el informe de los Institutos Nacionales de Salud de los Estados Unidos sobre las células madre. Con todo, la imagen generalizada del materialismo entendido en el sentido mecanicista perdura, tal vez porque la comunidad científica tiende a enfatizar cómo la ingenuidad humana –más que el elemento de libertad en la materia– puede dar lugar a un mayor control sobre la naturaleza. Y quizás eso se debe a que el hecho de destacar los límites del poder humano y la indeterminada vitalidad de la materia pondría a la ciencia en estrecha alianza con la teología, tal como sucede en el caso del vitalismo de los Últimos Días defendido por Bush.

BUCEANDO EN LA MATERIA

El informe de 2001 de los Institutos Nacionales de Salud sobre las células madre hacía dos afirmaciones que me sorprendieron. La primera sostenía que nadie sabe aún si las "células madre embrionarias" existen como tales en los embriones humanos intrauterinos, esto es, si están presentes

antes de ser extraídas de los blastocitos y colocadas en un nuevo entorno creado en el laboratorio. Aunque

hoy la mayoría de los científicos están de acuerdo en que las células madre *adultas* existen en numerosos tejidos del cuerpo humano (*in vivo*) [...], hay menos certeza en cuanto a que las células madre embrionarias existan como tales en el embrión. Antes bien, las células madre embrionarias [...] se *desarrollan en el cultivo de tejidos* luego de ser *obtenidas* de la masa celular interna del embrión temprano.²⁹

La segunda afirmación impactante era que también es incierto si las propias células madre embrionarias producidas en el laboratorio son de hecho "homogéneas e indiferenciadas", aun cuando parezcan serlo y la promesa de su pluripotencialidad se establezca como premisa sobre la base de ese estado de pura e inestable indeterminación.

Mi reacción a estas cuestiones fue la sorpresa, incluso la alarma. ¿Cómo? ¿Podría ser que las células madre embrionarias ni siquiera *existan* en el cuerpo, y que sus avatares de laboratorio ni siquiera *sean* un ejemplar de pluripotencialidad indiferenciada? Mi reacción demostraba hasta qué punto también yo había estado pensando mi cuerpo como un mecanismo fisiológico con partes fijas y determinadas, incluidas las células madre. Había asimilado el modelo maquinal de la naturaleza y, si no tenía cuidado, este modelo limitaría, por defecto, mi capacidad para percibir la vitalidad de las cosas. En cambio, los Institutos Nacionales de Salud reafirmaban la concepción de Bergson según la cual la "materialidad" es un flujo, un *continuum* indivisible de devenires cuyos elementos proteicos no solo están espléndidamente imbricados en un ambiente fluido, sino que también *son* ese mismo flujo. Las formas extensivas e intensivas se arremolinan y se convierten en un todo abierto y viviente, en un "todo que

no es algo dado", como diría Bergson.³⁰ Si resulta que no existen "células madre embrionarias" *in vivo*, esto puede deberse a que un embrión *no* es una colección de partes discretas, quizá ni siquiera de protopartes o posibilidades preformadas, y a que es solo en el sistema cerrado del laboratorio que eso que Bergson llamaba la "continuidad indivisible" de la vida se deja segmentar y disponer en forma de "células madre embrionarias". La capacidad tecnológica de los humanos para producir diferenciación en las células no constituye una explicación de por qué ellas se diferencian por su cuenta. Nosotros podemos desencadenar este proceso, pero no sabemos cuál es su propio desencadenante. (Driesch denominaría "entelequia" a ese desencadenante interno.)

Mi incursión en Kant, Driesch, Bergson y la cultura de la vida estaba motivado por el deseo de entender la apelación a la dicotomía vida-materia y su correlato, el modelo maquinal de la naturaleza, así como de proponer otro tipo de materialismo, un materialismo que reconoce una vitalidad indeterminada en el mundo sin recaer en un vitalismo de agentes no materiales. Ralph Waldo Emerson escribió en su diario en 1848: "Ya no experimento ningún placer en estos refinamientos que tú llamas vida, pero he de bucear de nuevo en la materia bruta".³¹ También el materialista vital va a bucear ahí -y encuentra una materia que no es para nada tan bruta-.

Johann Gottfried von Herder, oponiéndose a lo que veía como la ceguera teológicamente inducida de Kant hacia la pulsante vitalidad de la materia, buscó poner

un fin a todas las cuestionables expresiones de cómo Dios, de acuerdo con este o con aquel sistema, puede obrar sobre y a través de la materia muerta. La materia no está muerta, sino que vive. Pues en ella, y conforme a sus órganos externos e internos, operan miles de fuerzas vivientes y múltiples. Cuanto más aprendemos acerca de

la materia, más fuerzas descubrimos en ella, de modo que la vacía concepción de una extensión muerta desaparece por completo.³²

El materialista vital afirma una figura de la materia en cuanto principio activo y un universo hecho de esta materialidad viva que se encuentra siempre en diversos estados de congelamiento y dispersión, de materialidades que son activas y creativas sin necesidad de ser experimentadas o concebidas como participes de la divinidad o de la intencionalidad. Driesch y Bergson comparten conmigo una imagen del universo en la cual el devenir rivaliza constantemente con el ser, pero para ellos, los devenires incluyen un momento de trascendencia en la forma del *élan vital* o la entelequia. A pesar de su respeto por la complejidad de los procesos fisicoquímicos, los vitalistas críticos no pudieron terminar de imaginar un materialismo adecuado al florecimiento de la vida. Pero estuvieron a punto de hacerlo, y mi materialismo vital se inscribe en la senda abierta por ellos.

1. Hans Driesch, *The Problem of Individuality*, op. cit., pp. 74-75, 80.
2. Georges Canguilhem, *Aspects du vitalisme: La connaissance de la vie*, Paris, Hachette, 1952, p. 124. [Existe trad. cast.: *El conocimiento de la vida*, Barcelona, Anagrama, 1976].
3. Anne Harrington, *Reenchanted Science: Holism in German Culture from Wilhelm II to Hitler*, Princeton, Princeton University Press, 1996, p. 190. Luego de que Hitler llegara al poder en 1933, "Driesch fue uno de los primeros profesores alemanes no judíos en ser removidos por la fuerza de sus respectivos cargos" (ibid., p. 191).
4. Sherryll Gay Stolberg, "House Approves a Stem Cell Bill Opposed by Bush", *New York Times*, 25 de mayo de 2005.

5. Ethan Cole, "Bush Stands against Temptation to Manipulate Life", *Christian Post Reporter*, 13 de abril de 2007.
6. La estimación más baja es la de Iraq Body Count ("Iraq Body Count", agosto de 2007, disponible en iraqbodycount.org), la más alta corresponde a Les Roberts y Gilbert M. Burnham del Center for International Emergency, Disaster, and Refugee Studies de la Bloomberg School of Public Health, Universidad John Hopkins (Les Roberts y otros, "Mortality Before and After the 2003 Invasion of Iraq: Cluster Sample Survey", *Lancet*, vol. 364, n° 9448, 2004, pp. 1857-1864); a Richard Garfield de la Universidad de Columbia; y a Riyadh Lafta y Jamal Kudhairi del Colegio Universitario de Medicina Al-Mustansiriya de Bagdad.
7. George W. Bush dijo: "No deberíamos promulgar la derrota en esta guerra vital" (United States. Office of the White House Press Secretary, "President Bush Discusses Iraq War Supplemental", 16 de abril de 2007, disponible en whitehouse.gov).
8. No es, como lo formuló Driesch antes de que se inventase el concepto de célula madre, una "potencia" capaz de "cumplir todas y cada una de las funciones en la totalidad de lo que ocurrirá en el sistema en su conjunto" (Hans Driesch, *The Science and Philosophy of the Organism... 1907*, op. cit., pp. 120-121). Ver también U.S. Department of Health and Human Services, National Institutes of Health, "Stem Cells: Scientific Progress and Future Research Directions", junio de 2001.
9. Jane Maienschein, "What's in a Name: Embryos, Clones, and Stem Cells", *American Journal of Bioethics*, vol. 2, n° 1, 2002, pp. 12-19.
10. Tom DeLay, cit. en Susan Baer, "In Vitro Fertilization, Stem Cell Research Share Moral Issues", *Baltimore Sun*, 4 de junio de 2005. Existe cierto desacuerdo acerca de si una masa pregastrulada es o no un "embrión". Si se define el embrión como un óvulo fertilizado, la respuesta es sí. Pero otros definen el embrión como un óvulo dividido que ha pasado por la gastrulación: "Muchos biólogos [...] no llaman 'embrión' a estos estadios iniciales de desarrollo, sino 'embrión de preimplantación' o 'pre-embrión'. El embrión de preimplantación pasa por tres estadios a lo largo de su semana de desarrollo: el cigoto (una célula), la mórula (múltiples células en un solo grupo, todas iguales) y el blastocito [blástula] (cuando desarrolla distintas secciones, incluyendo un saco vitelino, y ya tiene un adentro y un afuera, pero todavía ninguna de las estructuras definidas de

- un embrión)" (Jeffrey Spike, "Bush and Stem Cell Research: An Ethically Confused Policy", *American Journal of Bioethics*, vol. 2, n° 1, 2002, p. 45).
11. En noviembre de 2007, dos laboratorios de investigación reportaron "una nueva forma de transformar células de piel humana ordinarias en lo que parecen ser células madre embrionarias, sin la necesidad de usar ningún embrión humano" (Gina Kolata, "Researcher Who Helped Start Stem Cell War May Now End It", *New York Times*, 22 de noviembre de 2007). La nueva técnica tiene muchos obstáculos por superar si es que ha de traducirse en tratamientos médicos humanos: "Los científicos todavía tienen que terminar de entender cómo el ADN se programa y se reprograma para uso terapéutico. Además, los experimentos iniciales se hicieron con retrovirus que pueden causar tumores o cáncer [...]. Con todo, la producción de células madre está a salvo de las objeciones morales y éticas que el presidente Bush y otras personas plantean a la extracción de células de embriones humanos desechados" ("Stem Cell Breakthrough", *Washington Post*, 24 de noviembre de 2007).
 12. Juan Pablo II, "Carta encíclica *Evangelium Vitae* del sumo pontífice Juan Pablo II a los obispos, a los sacerdotes y diáconos, a los religiosos y religiosas, a los fieles laicos y a todas las personas de buena voluntad sobre el valor y el carácter inviolable de la vida humana", 25 de marzo de 1995, disponible en vatican.va.
 13. Robert Best, "Prepared Statement to the Subcommittee on Science, Technology, and Space of the Committee of Commerce, Science, and Transportation", *U.S. Senate Hearing on Human Cloning*, 107º Congreso, Primera sesión, 2 de mayo de 2001.
 14. *Ibíd.*
 15. Hans Driesch, *The History and Theory of Vitalism*, op. cit., p. 1. Bergson sostiene algo parecido a esto cuando afirma que, "sin duda, el análisis descubrirá en los procesos de creación orgánica un número creciente de fenómenos fisicoquímicos. [...] Pero ello no implica que la química y la física hayan de darnos la clave de la vida" (Henri Bergson, *La evolución creadora*, op. cit., p. 38). Driesch dice que él "sabe muy bien [...] que la 'autonomía' usualmente refiere a la facultad de darse leyes a uno mismo, y [...] que se habla de ella en relación a una comunidad de hombres; pero en nuestra frase la autonomía significa el estar sujeto a leyes que son propias de los fenómenos en cuestión" (Hans Driesch,

The Science and Philosophy of the Organism... 1907, op. cit., p. 143). Si bien Driesch pretende enfocarse en la habilidad de los organismos para autodisponerse y autorrestaurarse, su uso del término *autonomía* todavía conserva algo de la libertad en el sentido kantiano, esto es, la libertad respecto de todo determinismo.

16. Hans Driesch, *The History and Theory of Vitalism*, op. cit., pp. 57-58.

17. Cabe señalar que no es necesario ser un ateo para rechazar la específica constelación de ideas al interior de la cultura de la vida; diversos tipos de panteísmo discernen la divinidad en todas las cosas, humanas y no-humanas, orgánicas e inorgánicas; muchos "estudiosos judíos y musulmanes [...] consideran la vida como algo que empieza [...] cuarenta días" después de la fertilización; algunos creyentes sostienen que Dios aprobaría la investigación con células madre embrionarias como una realización plena del potencial contenido en el proceso de la morfogénesis. Ver Jane Maienschein, "What's in a Name", op. cit., p. 14.

18. Ethan Cole, "Bush Stands against Temptation to Manipulate Life", op. cit.

19. Hans Driesch, *The History and Theory of Vitalism*, op. cit., pp. 223-224.

20. Mijaíl Bajtín, "Contemporary Vitalism", op. cit., p. 92. El pasaje en su integridad da cuenta del materialismo determinista del propio Bajtín: "Obviamente, no hace falta decir que en todo lugar y en todo momento prevalecen ciertas condiciones específicas. Así pues, es por completo absurdo decir [como lo hace Driesch] que en determinado blastómero está contenida realmente cualquier posibilidad particular de desarrollo. El potencial está contenido en el blastómero [...] en el mismo grado en que él forma parte del conjunto de sus condiciones circundantes. ¿Qué hace Driesch? Se aparta de todas las condiciones reales, estableciendo un blastómero abstracto que se encuentra fuera de los marcos del tiempo y el espacio [...]. El parloteo acerca de los diversos potenciales y posibilidades sirve solo a un propósito: confirmar el supuesto de que todos ellos son igualmente posibles [...] y de que, por lo tanto, es posible elegir libremente uno de ellos. La libertad de elección, no el determinismo en la vida orgánica, es el fundamento de todas las construcciones de Driesch" (ibíd.).

21. Hans Driesch, *The Science and Philosophy of the Organism...* 1908, op. cit., p. 72; mí subrayado.

22. Henri Bergson, *La evolución creadora*, op. cit., p. 31.

23. Dos citas: los terroristas asesinan porque "odian la libertad" (United States, Office of the White House Press Secretary, "President and Mrs. Bush's Remarks in an Interview by Television of Spain", 12 de marzo de 2004, disponible en whitehouse.gov); "Cuanto más libres se vuelven los iraquíes, tanta más electricidad, tantos más trabajos hay disponibles, tantos más niños van a la escuela, tanto más se desesperan estos asesinos, porque ellos no pueden soportar la idea de una sociedad libre. Ellos odian la libertad. Ellos aman el terror" (United States, Office of the White House Press Secretary, "President Bush, Ambassador Bremer Discusses Progress in Iraq", op. cit.).

24. Georges Canguilhem, *Aspects du vitalisme*, op. cit., p. 121.

25. Francis B. Summer, "Review of *The History and Theory of Vitalism* by Hans Driesch", *The Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods*, vol. 13, n° 4, 1916, pp. 103-109.

26. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas*, op. cit., p. 259. [Traducción modificada.]

27. Louis Althusser, "La corriente subterránea del materialismo del encuentro", op. cit., p. 56.

28. Michel Serres, *El nacimiento de la física*, op. cit.

29. "Executive Summary", en U.S. Department of Health and Human Services, "Stem Cells", op. cit., p. 9; mí subrayado.

30. Para una discusión sobre Bergson y el todo abierto, ver Paola Marrati, "Time, Life, Concepts: The Newness of Bergson", en Suzanne Guerlac (ed.), "Comparative Literature Issue", *Modern Language Notes*, vol. 120, n° 5, 2005, pp. 1099-1111.

31. Ralph Waldo Emerson, *Journals and Miscellaneous Notebooks: 1847-1848*, Cambridge, Belknap, 1960, vol. 10, p. 335.

32. Johann Gottfried von Herder, *Dios: algunas conversaciones* (1787), cit. en John H. Zammito, *The Genesis of Kant's Critique of Judgment*. Chicago, Chicago University Press, 1992, p. 244.



ECOLOGÍAS POLÍTICAS

En este capítulo tengo dos objetivos. El primero es más simple que el segundo: volver a contar un par de historias sobre lombrices, que lei por primera vez en Darwin y en Bruno Latour, a fin de mostrar en qué sentido las lombrices son "como" nosotros. Aquí, al igual que en otras partes del libro, encuentro en un cuerpo no-humano, o no del todo humano, evidencia de la vitalidad de la materia. Las lombrices, o la electricidad, o diversos aparatos, o las grasas, o los metales, o las células madre, son todos ellos actantes, o lo que Darwin llama "pequeñas agencias", las cuales, cuando se encuentran en la confederación adecuada con otros cuerpos físicos y fisicoquímicos, pueden hacer que sucedan cosas importantes. El segundo objetivo es abordar la difícil cuestión de la capacidad *política* de los actantes. Incluso si se demuestra convincentemente que las lombrices constituyen miembros activos de, digamos, el ecosistema de una selva tropical, ¿pueden ser consideradas como miembros de un *público*? ¿Cuál es la diferencia entre

un ecosistema y un sistema político? ¿Son análogos? ¿Son dos nombres para designar el mismo sistema, a diferentes escalas? ¿Cuál es la diferencia entre un actante y un actor político? ¿Hay una diferencia clara? ¿Cuenta una acción como *política* en virtud de haber tenido lugar "en" un público? ¿Existen miembros no-humanos de una sociedad? ¿Cuáles son, en suma, las implicancias de una (meta)física de la materialidad vibrante para la teoría política?

Luego de las historias sobre lombrices, intento explorar estas difíciles cuestiones ocupándome de dos teorías de la democracia. Me concentraré en sus diferentes comprensiones de lo que un público es, de cómo un público se forma y se deforma y de qué es lo que cuenta como un acto político. Elijo la primera teoría, de John Dewey, debido a que en ella es bastante fuerte la analogía entre un ecosistema y un sistema político, y relativamente pequeña la distancia entre la acción y la acción política. Aquí es clave la noción de Dewey del campo generativo que él llama "acción conjunta". La acción conjunta es la agencia que opera por detrás de la emergencia de un público; la agencia o capacidad para producir efectos por parte de un público es también una función de la acción conjunta. La teoría de Dewey deja abierta la posibilidad de que algunos de los actantes de la acción conjunta tengan su origen en cuerpos no-humanos (naturales y tecnológicos). Elijo la segunda teoría, de Jacques Rancière, debido a que enfatiza hasta qué punto lo político constituye un ámbito de acción específico, destacando así la razón por la cual un cuerpo social no debe ser considerado como una ecología. En la explicación de Rancière, el público está constituido por cuerpos con capacidades, destrezas y habilidades singularmente humanas, siendo la acción política algo que solo ellos pueden realizar. Ambos modelos resultan esclarecedores, y tomados conjuntamente nos permiten empezar a discernir la política del materialismo vital.

LA "PEQUEÑA AGENCIA" DE LAS LOMBRICES

Darwin se dedicó a observar las lombrices inglesas: muchas, muchas de ellas durante muchas, muchas horas. Observó cómo se movían, adónde iban y qué hacían; y, sobre todo, observó cómo fabricaban la capa superficial del suelo o "mantillo vegetal": luego de digerir la "materia orgánica", las lombrices depositaban los turrículos en la entrada de sus galerías, llevando así continuamente a la superficie una refinada capa de mantillo vegetal. Es, escribe Darwin, "una maravillosa reflexión saber que todo el mantillo [...] de cualquier espacio ha pasado, y seguirá pasando, cada cierto tiempo a través del cuerpo de las lombrices".¹ Pero la afirmación con la que Darwin concluye su libro *La formación del mantillo vegetal por la acción de las lombrices, con observaciones sobre sus hábitos* (1881) no gira en torno a la biología o a la agronomía, sino a la historia: "Las lombrices han jugado un papel más importante en la historia del mundo de lo que la mayoría de las personas supondría a primera vista" (*Mantillo*, 217; traducción modificada). ¿En qué sentido las lombrices hacen historia? La hacen al fabricar moho vegetal, el cual hace posible "todas las especies de plántulas", las cuales hacen posible una Tierra habitable por los humanos, la cual hace posible los artefactos, rituales, planes y empresas culturales de la historia humana (*Mantillo*, 220). Las lombrices también "hacen historia" al preservar los artefactos que fabrican los humanos: protegen, "por periodos infinitamente largos de tiempo, cada objeto no susceptible de descomposición abandonado en la superficie de la tierra, enterrándolo debajo de sus turrículos"; un servicio por el cual "los arqueólogos deberían estar agradecidos a las lombrices" (*Mantillo*, 219; traducción modificada).

Darwin sostiene que las lombrices inauguran la cultura humana y más tarde, trabajando a la par de las personas y sus labores, ayudan a preservar lo que las personas

y las lombrices han hecho de manera conjunta. Darwin no está diciendo que las lombrices se propongan producir este efecto tan beneficioso para la humanidad, o que a través de ellas opere algún tipo de intención divina. Antes bien, el hecho de que los esfuerzos de las lombrices contribuyan a la historia y a la cultura humanas es el resultado imprevisto de las lombrices actuando en conjunción y compitiendo con otros agentes (biológicos, bacterianos, químicos, humanos). Darwin describe las actividades de las lombrices como una de muchas "pequeñas agencias" cuyos "efectos acumulados" resultan ser bastante importantes.² Sería coherente con el argumento de Darwin decir que las lombrices participan de ensamblajes heterogéneos en los cuales la agencia no tiene un único emplazamiento, una mente rectora, sino que está distribuida de un lado a otro de un enjambre de diversas y abigarradas materialidades vibrantes.³

Las lombrices no se proponen hacer posible la cultura humana, pero sí ejecutan, de acuerdo con Darwin, lo que parecen ser tareas prospectivas. La atenta observación de su comportamiento llevó a Darwin a la conclusión de que las acciones de las lombrices *no* son el resultado de "un impulso heredado no variable" (Mantillo, 77), sino que son improvisaciones inteligentes. Por ejemplo, al "cerrar las entradas de las galerías" con hojas, las lombrices "actúan casi del mismo modo en que lo haría un hombre" —esto es, toman decisiones aparentemente libres, o al menos impredecibles, en función de los materiales disponibles—. Aunque en general toman las hojas —para arrastrarlas hacia sus galerías— por sus extremos más puntiagudos, "no actúan de manera invariable en todos los casos", sino que adaptan su técnica a la situación particular y a su conjunto de posibilidades. ¿Qué hojas hay disponibles? ¿Está el suelo húmedo o seco? ¿Qué otras criaturas hay alrededor? (Mantillo, 221). Evidencia adicional de una cierta libertad en sus actos es el fenómeno por el cual

la lombriz *desactiva* una respuesta fisiológica habitual, como cuando no logra hacer ple y huye a su galería al verse expuesta a una luz intensa. Darwin señala que esta retracción ocurre cuando la lombriz está estrictamente enfocada en una tarea específica, como por ejemplo comer, arrastrar hojas o aparearse:

Cuando una lombriz se ve repentinamente expuesta a una fuente de luz y se precipita como un conejo dentro de su madriguera [...], a primera vista podemos llegar a pensar que esta acción es un acto reflejo. La irritación del ganglio cerebral parece causar que ciertos músculos se contraigan de manera inevitable, independientemente del deseo o conciencia del animal, como si este fuera un autómatas. Sin embargo, [esto es refutado por...] el hecho de que la lombriz, al ocuparse de algo determinado y en los intervalos de dicha ocupación —cualquiera sea el conjunto de músculos y ganglios que se haya puesto en juego en ella—, a menudo actúa con independencia de la luz [...]. En el caso de los animales superiores, cuando la atención especial hacia un objeto determinado conduce a la desatención de las impresiones que otros objetos deben estar produciendo en ellos, atribuimos esto a que su atención ha sido absorbida por aquel objeto; y la atención implica la presencia de una mente (Mantillo, 53: traducción modificada).

Las lombrices de Darwin prestan atención y reaccionan apropiadamente a situaciones inauditas, poniendo de manifiesto eso que Hans Driesch denominaba el poder de la "correspondencia individual". Sus acciones no son ni la expresión de un propósito divino, ni se dejan reducir a un instinto mecánico e invariable. Llamemos al ensamblaje en el cual participan estos movedizos actantes no (como en Baruch de Spinoza) Dios o Naturaleza, sino Historia o Naturaleza, o, para ser más precisos, Historia británica

o Naturaleza de Inglaterra. Este ensamblaje es una ecología en el sentido de que es un conjunto de partes interconectadas, pero no un orden fijo de partes, pues el orden está siendo continuamente reelaborado de acuerdo con una cierta "libertad de elección" ejercida por sus actantes.

En *La esperanza de Pandora*, Latour cuenta una historia acerca de lombrices amazónicas antes que inglesas, y una vez más vemos que estas juegan un papel más importante en la historia del (de esa parte del) mundo de lo que la mayoría de las personas supondría a primera vista. La historia comienza con la desconcertante presencia, a unos diez metros en el interior de la selva tropical, de árboles que son típicos solo de la sabana. La tierra debajo de estos árboles es "más arcillosa que la sabana, pero menos de lo que debería serlo en la jungla". ¿Cómo fue vulnerada la frontera entre sabana y selva? ¿Es que la selva lanzó "como una avanzadilla su propio suelo con el fin de crear condiciones favorables a su expansión", o es que la sabana está "degradando el mantillo del bosque como una forma de preparar su invasión de la selva"?⁴ Esta pregunta presupone algún tipo de agencia vegetal operando en un sistema natural entendido no como un orden mecánico de leyes fijas, sino como la escena de encuentros no del todo predecibles entre múltiples tipos de actantes. La vegetación de la sabana, los árboles de la selva, la tierra, los microorganismos del suelo y los humanos nativos y exóticos a la selva tropical están todos ellos respondiendo, en tiempo real y sin un resultado predeterminado, unos a otros, así como a la fuerza colectiva de las configuraciones cambiantes que se forman. La tarea en cuestión para los humanos es encontrar una representación más horizontal de la relación entre actantes humanos y no-humanos, a fin de ser más fieles al tipo de acción que unos y otros persiguen.

Latour y los científicos que él observa llegan finalmente a la conclusión de que, por razones desconocidas para

los humanos, las lombrices se habían agrupado en la frontera y habían producido una gran cantidad de aluminio, el cual transformó la sílice del suelo arenoso en la arcilla más propicia para los árboles de la selva; de manera que era la selva la que estaba avanzando sobre la sabana.⁵ Es difícil identificar quién o qué era aquí el operador clave o el "transformador de agenciamiento":⁶ ¿Las lombrices? ¿Su dieta? ¿El excremento de aluminio? ¿Los habitantes de la selva habían hecho algo que provocó que las lombrices migraran? Estas diversas materialidades no ejercen exactamente el mismo tipo de agencia, pero tampoco es fácil disponerlas en una jerarquía, pues en algunos tiempos y lugares la "pequeña agencia" de las lombrices inferiores tiene más importancia que la elevada agencia de los humanos.

Consideramos que es un acto político el hecho de que, por ejemplo, las personas se distribuyan a sí mismas en barrios racial y económicamente segregados, incluso si, al hacerlo, están siguiendo una tendencia cultural y no se proponen, avalan o ni siquiera evalúan explícitamente el impacto de sus movimientos en, digamos, las finanzas municipales, las tasas de crímenes o la política de transporte. Existen muchas afinidades entre el acto de personas que arrastran sus pertenencias hasta sus nuevas casas en los suburbios y los actos de las lombrices que arrastran hojas hasta sus galerías o que migran a la frontera entre la sabana y la selva.

UNA NOTA SOBRE EL ANTROPOMORFISMO

Darwin y Latour nos ayudan a mostrar que las lombrices son actantes materiales y vibrantes cuya diferencia con respecto a nosotros puede que sea menor de lo que creíamos. Y sin las lombrices o el aluminio (o sin los alimentos o las células madre) y sus labores conativas, para

J
A
N
E
B
E
N
E
T
T

nosotros los humanos sería difícil, si no imposible, poner en práctica nuestros refinados deseos o intenciones. Parece que las lombrices son "como" nosotros, y que -para usar una formulación de Kant- debemos postular cierta agencia no humana como la condición de posibilidad de la agencia humana. ¿O es que estas afirmaciones se basan fatalmente en una antropomorfización?

Antropomorfizar, esto es, interpretar lo que no es humano o personal en términos de las características humanas o personales, es claramente una parte de la historia, pero no está tan claro cuán fatalmente lo es. De acuerdo con George Levine, "la extraordinaria curiosidad de Darwin acerca de los talentos de las lombrices tiene que ver con su empedernido antropomorfismo", el cual era "absolutamente central para su proyecto teórico general".⁷ Darwin antropomorfizó a sus lombrices: vio en ellas una inteligencia y una voluntariedad que reconoció como relacionada con la suya. Pero el narcicismo de esta mirada se le volvió en contra, pues lo indujo a su vez a prestar suma atención a las actividades mundanas de las lombrices, y lo que salió a la luz a partir de esa atención fue su propia y específica complejidad material. Pudo detectar eso que los historiadores naturales llaman el "semen" de una lombriz y que el geógrafo Jamie Lorimer describe como "la singular combinación de propiedades [...] que permite su fácil identificación y diferenciación con respecto a otras".⁸ En el materialismo vital, un elemento antropomórfico en la percepción puede revelar todo un mundo de resonancias y semejanzas -de sonidos e imágenes que resuenan y rebotan mucho más de lo que sería posible si el universo tuviera una estructura jerárquica-. Puede que en un primer momento veamos solo un mundo a nuestra propia imagen, pero lo que aparece más tarde es un enjambre de materialidades "talentosas" y vibrantes (incluido el propio acto de mirar).

Así pues, una pizca de antropomorfismo puede servir para catalizar una sensibilidad que encuentra un mundo

habitado no por categorías de seres ontológicamente diferenciadas (sujetos y objetos), sino por materialidades de composiciones diversas que forman confederaciones. Al poner de manifiesto similitudes que van más allá de las divisiones categoriales e iluminar los paralelos estructurales entre las formas materiales en la "naturaleza" y aquellas otras en la "cultura", el antropomorfismo puede reflejar isomorfismos. Un buen ejemplo de esto es la sensibilidad expresada en el *Gran Tratado del sonido supremo*, un manual para músicos del siglo XIV. El libro describe los diversos sonidos del laúd en términos del estilo de movimiento de determinado animal, instruyendo al ejecutante para que imite ese estilo de movimiento: para producir un sonido *staccato*, el ejecutante debería tratar de reproducir con su dedo el movimiento de "un cuervo demacrado sobre un árbol desnudo, en un paisaje invernal, picoteando la nieve con la esperanza de descubrir en ella algún alimento"; para emitir el sonido característico que se produce cuando los dedos índice, medio y anular puntean dos cuerdas al mismo tiempo, el laudista debe reproducir con su mano la imagen del "coletazo descuidado de la carpa"; para producir un "sonido flotante", los dedos deberían imitar la serie de movimientos de una "mariposa blanca al ras de las flores" que "merodea pero no se queda".⁹ En el siglo XX, la teoría de la complejidad también se concentró en las resonancias isomorfas. Se ha demostrado que los conjuntos de neuronas en el cerebro humano, los agrupamientos de edificios en una ciudad y las colonias de moho mucilaginoso siguen todos ellos similares reglas de organización; cada uno constituye un ejemplo de eso que Steven Johnson ha llamado "complejidad organizada".¹⁰

EL PÚBLICO Y SUS PROBLEMAS

¿Qué dice -si es que dice algo- acerca de la participación política la afirmación de que las lombrices y los árboles y

el aluminio son partícipes de un ecosistema? La respuesta depende en parte de si un sistema político constituye en sí mismo una especie de ecosistema. La noción de un "público" de Dewey así lo sugiere. Me detengo ahora en él y en las ventajas y limitaciones de presentar la política como una ecología. Si Darwin destaca el poder de elección en las lombrices a fin de refutar la idea según la cual lo que mueve a las lombrices es solo el instinto animal o el afecto corporal, Dewey cierra la brecha entre humano y no humano desde la dirección opuesta: destaca la naturaleza afectiva, corporal de las reacciones humanas.

En *La opinión pública y sus problemas*, Dewey se refiere al público como a una confederación de cuerpos, cuerpos que aúnan sus esfuerzos no tanto por elección (un público no es exactamente una asociación voluntaria) como por la experiencia común de un daño que, con el tiempo, se convierte en un "problema". Dewey deja en claro que un público no preexiste a su problema específico, sino que emerge en respuesta a él.¹¹ Un público es una formación contingente y temporaria que existe paralelamente a muchos otros públicos, protopúblicos y residuos de pospúblicos. Los problemas van y vienen, y también los públicos: en cualquier momento dado, muchos públicos diferentes se encuentran en proceso de cristalización y disolución.¹²

Cuando diversos cuerpos repentinamente se acercan y forman un público, han sido inducidos a ello por un problema, esto es, por las consecuencias "indirectas, graves y duraderas" de la "acción conjunta".¹³ Los problemas son efectos de los fenómenos de la acción conjunta. Al igual que la acción conjunta de las lombrices en Darwin, la acción conjunta de los ciudadanos en Dewey no está bajo el control de ningún plan racional o intención deliberada. No se puede realmente identificar ninguna causa eficiente de los problemas que ella genera. A su vez, no existe ninguna acción que no sea conjunta, ninguna acción que,

en otras palabras, no se vea inmersa inmediatamente en una red de conexiones. Para Dewey, toda acción es siempre una trans-acción y todo acto no es en realidad más que una iniciativa que da a luz una catarata de descendientes legítimos y bastardos. Esto se debe a que un acto solo puede tener lugar en un campo ya saturado de otras labores y de sus consecuencias, una saturación con la cual el nuevo participante inmediatamente interactúa, se superpone, interfiere. Así, el campo de la acción política es para Dewey una especie de ecología. Ningún cuerpo individual es dueño de sus iniciativas supuestamente propias, pues las iniciativas entran en conjunción de manera instantánea con una multitud impersonal de labores contemporáneas, cada una de ellas con su propia duración e intensidad, con labores que están perdiendo o ganando impulso, rizándose y recombinándose con otras. En los términos del propio Dewey, las acciones conjuntas generan "consecuencias desproporcionadas", cada una de las cuales "se entrecruza con las demás" generando sus propios problemas y, por lo tanto, sus propios públicos o "grupo de personas particularmente afectadas".¹⁴

Dewey se representa a un público como un conjunto de cuerpos afectados por un problema común que se genera a partir de un palpitante enjambre de actividades. Pongamos entre paréntesis por el momento la afirmación de Dewey según la cual un público es un grupo de "personas particularmente afectadas", y dejemos de lado la cuestión de qué tipos de cuerpos pueden realizar los "actos" que se conjuntan, enfocándonos más bien en el modo en que Dewey define a los miembros de un público en términos de su capacidad "afectiva". Obtendríamos así esta versión (spinozista) de su teoría del público y de la acción conjunta: los problemas dan lugar a los públicos, los públicos son grupos de cuerpos con la capacidad de afectar y ser afectados; los problemas son indicadores de que los aspirantes o protomiembros de un público ya habían experimentado

los efectos indirectos de las labores de otros cuerpos, efectos que han disminuido la capacidad de acción de los protomiembros. Un público es un cúmulo de cuerpos dañados por las acciones de otros cuerpos, o incluso por acciones surgidas de sus propias acciones en cuanto trans-acciones; los cuerpos dañados se acercan unos a otros y buscan involucrarse en nuevos actos que restauren su poder, los protejan de daños futuros o compensen el daño producido: en eso consiste su acción política, la cual, afortunada o desafortunadamente, también se convertirá en una acción conjunta con una serie de consecuencias indirectas e impredecibles.

Dewey presenta a los miembros de un público como si hubieran sido *incorporados* a ese público antes que como si se hubieran ofrecido *voluntariamente* para ser parte de él: cada cuerpo se ve a sí mismo arrojado junto con otros cuerpos dañados y doloridos. El pragmatismo político de Dewey, al igual que el formulado hacia el final de mi análisis del apagón en el capítulo 2, enfatiza las consecuencias más que las intenciones y hace de la "responsabilidad" una cuestión que consiste más en responder a los daños que en identificar blancos de culpa. El concepto de "acción conjunta" de Dewey distribuye las responsabilidades en muchos actores (humanos) diferentes. Más aún, al considerar que la fuerza impulsora detrás de la formación de un público es un *problema* (antes que un acto de la voluntad), Dewey (casi) reconoce que una acción política no necesita en absoluto originarse en cuerpos humanos. Pues, ¿no es verdad que algunas de las iniciativas que se conjuntan y producen daño tuvieron su origen en -o más tarde se conjuntaron con- los cuerpos vibrantes de animales, plantas, metales o máquinas?

En *El arte como experiencia*, Dewey prácticamente afirma que incluso las iniciativas humanas no son *exclusivamente* humanas; coquetea con una concepción posthumana de la acción al señalar la porosidad de la frontera entre un cuerpo humano y su a-fuera:

La epidermis solo indica de la manera más superficial dónde termina un organismo y dónde empieza el ambiente. Hay cosas dentro del cuerpo que son extrañas a él, y hay cosas fuera de él que le pertenecen *de jure*, si no *de facto*, y de las que debe tomar posesión si la vida ha de continuar. [...] La necesidad manifiesta en las impulsiones urgentes que demandan compleción por medio de lo que puede proporcionar el ambiente -y solamente este- es un reconocimiento dinámico de esta dependencia del yo, en su totalidad, respecto a sus circunstancias.¹⁵

Desde luego, Dewey no es exactamente un materialista vital. Su vocabulario arriba citado en última instancia relega lo no humano y lo no orgánico al papel de "ambiente" antes que al de actor, afirmando una profunda "dependencia" de los humanos con respecto a sus "circunstancias", pero no una verdadera reciprocidad entre los participantes de las diversas composiciones materiales. Y Dewey en general asume que los actos en el marco de la acción conjunta son labores *humanas*. Tal antropocentrismo es imposible de evitar por completo: como decía Theodor Adorno, somos (casi) ciegos a la brecha entre el concepto y la cosa, y tenemos una tendencia, como la tenía incluso Spinoza, a privilegiar los esfuerzos *humanos* aun cuando reconozcamos la presencia de otros tipos de cuerpos conativos. Un enfoque pragmático de la política, que pone el énfasis en la resolución de los problemas, puede ser particularmente propicio para lo que Henri Bergson describía como una percepción orientada a la acción. Pues, ¿no son los cuerpos humanos aquellos que están mejor equipados para analizar un problema y diseñar estrategias para su resolución? Puede que todos los tipos de cuerpos aúnen esfuerzos, pero un pragmatista se apresurará a observar que solo *algunos* cuerpos pueden hacer de esta asociación una fuerza *operativa*. Y, sin embargo, en la premisa de que todos los cuerpos materiales

son miembros potenciales del público al que uno ha sido incorporado también persiste la motivación de un interés propio. Tal premisa me permitirá discernir más acabadamente la magnitud del poder de esos cuerpos sobre mí: ¿Cómo está contribuyendo esta comida, o esta lombriz, o el aluminio al problema que me afecta? ¿Cómo podrían estos no-humanos contribuir a su resolución?

Latour lleva la teoría de Dewey acerca del público y sus problemas aún más lejos en la dirección de un materialismo vital. Lo hace, en primer lugar, inventando el concepto de actante, el cual es un intento, al igual que la acción conjunta, de abrir algo de espacio entre la idea de acción y la idea de la intencionalidad humana. En segundo lugar, Latour rechaza explícitamente las categorías de "naturaleza" y "cultura" en favor del "colectivo", noción que hace referencia a una ecología de elementos humanos y no-humanos.¹⁶ Un cuerpo social es uno de esos colectivos. En tercer lugar, Latour plantea la acción política no como la ejecución de decisiones, sino como la acción-y-reacción entre "proposiciones".¹⁷ Una proposición no tiene ningún poder de decisión, sino que es un otorgamiento de peso, un incentivo hacia, un empuje en la dirección de una trayectoria antes que en la de otra.¹⁸ Cualquier respuesta determinada a un problema es menos el resultado de la "deliberación" que de la "fermentación" de las diversas proposiciones y energías de los cuerpos afectados.¹⁹ Finalmente, Latour distribuye la capacidad agencial también en el "acontecimiento". Las orientaciones de la política y los estados de ánimo políticos son irreductibles a la suma de las proposiciones de un público incluso ontológicamente plural, pues siempre hay una ligera sorpresa de la acción: "Hay acontecimientos. Yo nunca *actúo*; siempre me veo ligeramente sorprendido por lo que hago. Lo que actúa a través de mí también se ve sorprendido por lo que yo hago, por encontrar de pronto la oportunidad de mutar, de cambiar y de bifurcar".²⁰

La explicación que Dewey ofrece de un público como el producto de la acción conjunta pinta una imagen del sistema político que tiene mucho en común con un ecosistema natural y dinámico. Esto, junto con su afirmación según la cual un miembro de un público es alguien "afectado por las consecuencias indirectas de las transacciones, hasta el punto en el que resulta necesario ocuparse sistemáticamente de esas consecuencias",²¹ allana el camino para una teoría de la acción que admite más explícitamente a los cuerpos no-humanos como miembros de un público, que atiende más explícitamente a cómo también ellos participan en la acción conjunta, y que discierne más claramente las instancias del daño ocasionado a los cuerpos -afectivos- de los animales, los vegetales, los minerales y sus ecoculturas. Estos daños seguramente provocarán ciertos "acontecimientos" en respuesta a ellos, pero es una cuestión abierta la de si provocarán que las personas pongan todas sus fuerzas en remediarlos. Puede que los humanos se den cuenta del daño demasiado tarde como para intervenir de manera eficaz, o que sus estrategias de intervención sean infructuosas, o que simplemente consideren *innecesario* "ocuparse sistemáticamente" de un daño, en la medida en que por lo general sacrificamos a algunos actantes por el bien de nosotros mismos. Pues, aunque todo público bien puede ser un ecosistema, no todo ecosistema es democrático. Y yo no puedo imaginar ningún otro cuerpo social tan igualitario en el que necesidades humanas esenciales como la salud o la supervivencia no tengan prioridad.

¿Por qué no? Dado que he cuestionado en diversos sentidos el carácter excepcional de la humanidad, ¿por qué no concluir entonces que nosotros y los no-humanos tenemos los mismos derechos? Porque no he eliminado todas las diferencias entre unos y otros, sino que más bien he analizado las afinidades que atraviesan a estas diferencias y que posibilitan los ensamblajes mismos que

exploro en este libro. Para decirlo sin rodeos, mi conato no me permitirá "horizontalizar" por completo el mundo. También me identifico con miembros de mi especie, en la medida en que sus cuerpos tienen la máxima semejanza con el mío. Me identifico con ellos aun cuando busque generar conciencia acerca de nuestros involucramientos e interdependencias. El objetivo político que persigue el materialismo vital no es la perfecta igualdad de los actantes, sino un cuerpo social con más canales de comunicación entre sus miembros (Latour llama a esto un colectivo más "vascularizado").²²

Aquí se presenta una serie de obstáculos prácticos y conceptuales. ¿Cómo puede tener lugar la comunicación cuando muchos de los miembros involucrados en ella son no-lingüísticos? ¿Podemos teorizar con más detalle las diversas formas de tales energías comunicativas? ¿Cómo podemos los humanos aprender a escuchar o incrementar nuestra receptividad hacia las "proposiciones" no expresadas en palabras? ¿Cómo traducir esas proposiciones? ¿Qué tipos de instituciones y rituales de la democracia serían apropiados? Latour sugiere que convoquemos un "parlamento de las cosas", una idea tan provocativa como escurridiza.²³ Quizá sea más promisorio en este contexto detenernos en una teoría concebida para abrir la democracia a las voces de los *humanos* excluidos. Me refiero a la teoría de Rancière de la democracia como interrupción.

LAS DISRUPCIONES Y EL DEMOS

Comparado con Dewey y Latour, Rancière está menos interesado en cómo surge un público que en los medios por los cuales su (aparente) coherencia puede ser interrumpida. En su influyente libro *El desacuerdo*, el autor se centra en una fuerza humana potencialmente disruptiva que existe al interior del público (pese a no ser reconocida por parte

de este público). Llama a esta fuerza la fuerza del pueblo o del "*demos*". El acto democrático por excelencia ocurre cuando el *demos* hace algo que deja al descubierto la arbitrariedad del "reparto de lo sensible" dominante.²⁴ Este es el reparto que venía haciendo visibles como actores políticos a determinadas personas, mientras que condenaba a otras a pasar inadvertidas. La política, tal como la plantea Rancière, no consiste en actos que preserven un orden político o respondan a problemas ya articulados, sino que es "el nombre de una interrupción singular de ese orden de distribución de los cuerpos".²⁵

Estas singulares interrupciones no son ni actos intencionales ni erupciones aleatorias; Rancière las localiza en los intersticios del acontecimiento escenificado. El *demos* construye más o menos espontáneamente "una escena polémica" dentro de la cual eso que antes las personas poderosas escuchaban como ruido ahora empieza a sonarles como "pronunciamientos argumentativos".²⁶ Tales escenas, sin importar cuán diferentes sean en su elenco de personajes, siempre cuentan la misma historia: la historia de "la igualdad de los seres parlantes".²⁷ Las "*mise-en-scènes*" que reconfiguran las relaciones entre lo visible y lo decible" ponen de manifiesto "el secreto último de todo orden social",²⁸ esto es, el hecho de que "no hay ningún principio natural de dominación de una persona sobre otra".²⁹

Así pues, para Rancière el acto político consiste en la interjección exclamatoria de los cuerpos afectivos en cuanto ingresan a un público preexistente, o, más bien, en cuanto manifiestan que han estado ahí desde el principio como una parte no tenida en cuenta. (Aquí Rancière se beneficiaría, creo, si incorporara la idea de Dewey acerca de la existencia de públicos múltiples y coexistentes, en lugar de hablar de un único *demos* con un conjunto de miembros visibles y otro latente.) ¿Qué diferencia implica, según Rancière, esta interjección

que pronuncian los cuerpos anteriormente ignorados? Modifica el "reparto de lo perceptible" o el "régimen de lo visible",³⁰ y esto lo cambia todo. Como ejemplo de ello Rancière cita la interrupción puesta en escena por los plebeyos de la República (patricia) de Roma:

[L]os plebeyos reunidos en el Aventino [...] no se atrincheran a la manera de los esclavos de los escitas. Hacen lo que era impensable para estos: instituyen otro orden, otro reparto de lo sensible al constituirse no como guerreros iguales a otros guerreros, sino como seres parlantes que comparten las mismas propiedades que aquellos que se las niegan. Ejecutan así una serie de actos verbales que imitan los de los patricios: pronuncian imprecaciones y apoteosis; delegan en uno de ellos la consulta a sus oráculos; se dan representantes tras rebautizarlos. En síntesis, se conducen como seres con nombre. Se descubren, en la modalidad de la transgresión, como seres [...] dotados de una palabra que no expresa meramente la necesidad, el sufrimiento y el furor, sino que manifiesta la inteligencia.³¹

Las plebes lograron volver a repartir el régimen de lo sensible. ¿Es este un poder exclusivamente humano? Si bien las metáforas de la erupción y la disrupción que utiliza Rancière puede que sugieran que el acto político es "como" una fuerza de la naturaleza, su descripción del acto mismo adquiere un carácter cada vez más marcadamente lingüístico ("disrupción" se convierte en "interrupción", y luego en "desacuerdo"). Este acto es la "oposición a un mal", donde un mal es definido como el tratamiento desigual de seres que están igualmente dotados de una capacidad de habla humana. Cuando se le preguntó en público si él pensaba que un animal, una planta, una droga o un sonido (no lingüístico) eran capaces de trastocar el orden policial, Rancière respondió

que no: él no estaba dispuesto a ampliar hasta tal punto el concepto de lo político; los no humanos no califican como participantes de un *demos*; el efecto de disrupción debe estar acompañado del deseo de comprometerse con un discurso razonado.³²

A pesar de esta respuesta, creo que, incluso contra su voluntad, por así decir, el modelo de Rancière contiene atisbos de y oportunidades para una teoría más materialista (vital) de la democracia. Consideremos, por ejemplo, el modo en que imagina el ser del *demos*: no como una cosa formada o como una entidad fija, sino como una actividad insubordinada o como una ondulación indeterminada de energía. El *demos* no es, leemos, "ni la suma de la población, ni el elemento desfavorecido al interior de ella", sino un "exceso" irreducible a los cuerpos particulares involucrados.³³ En esta idea de una fuerza que atraviesa a los cuerpos sin ser ella misma un cuerpo resuena el *conatus* de Spinoza y la noción deleuziana de (la motilidad de) las intensidades discutidas en los capítulos 2 y 4, respectivamente. Ese "exceso" proteico que Rancière invoca, ¿no fluye a través de los cuerpos no-humanos? ¿No sería esto lo que el *New York Times* señalaba al decir que la red eléctrica "vive y muere siguiendo sus propias reglas"? (¿O aquello que se intuye en frases como "la guerra tiene su propia dinámica"?). Rancière plantea de manera implícita esta pregunta: ¿está el poder de interrumpir realmente limitado a los hablantes humanos?

Una segunda oportunidad para una teoría más materialista de la democracia se presenta cuando Rancière opta por definir lo que cuenta como político en términos del efecto que se genera: un acto político no solo interrumpe, sino que lo hace de tal manera que modifica radicalmente lo que las personas pueden "ver": vuelve a repartir lo sensible; echa por tierra el régimen de lo perceptible. Aquí, una vez más, la compuerta política queda lo suficientemente abierta como para que los no-humanos

(ratas muertas, tapas de botella, aparatos, fuego, electricidad, bayas, metal) la franqueen, pues ellos también tienen el poder para sobresaltar y provocar un cambio de *gestalt* en la percepción: lo que era basura se convierte en cosas, lo que era un instrumento se convierte en un participante, lo que era un alimento se convierte en un agente, lo que era diamantino se convierte en intensidad. Vemos cómo un animal, una planta, un mineral o un artefacto puede a veces catalizar un público, y podría ser que entonces veamos cómo elaborar tácticas (experimentales) más efectivas para fortalecer o debilitar a ese público. Suena peligroso dejar la puerta abierta, pues muchas posesiones conceptuales, morales y psicológicas quedan así desprotegidas y se vuelven vulnerables. Parece más seguro entender los acontecimientos eruptivos como "pronunciamientos argumentativos".

Es, por supuesto, absolutamente normal para la teoría de la democracia ser antropocéntrica, y es totalmente razonable vincular la participación política a un cierto grado de competencias lingüísticas o deliberativas.³⁴ Estas tendencias han puesto a los teóricos de la democracia en la senda de importantes problemas: el votante desinformado y la escasez de foros de deliberación, el acceso desigual de los diferentes grupos humanos al poder político, el daño que causamos al no lograr discernir no solo electorados ya consolidados, sino también lo que William Connolly ha descrito como esas identidades proteicas que surgen de "corrientes de experiencia" inarticuladas.³⁵

Pero ¿qué pasaría si atenuáramos el vínculo entre la participación y el uso humano del lenguaje, experimentando el mundo como un enjambre de materiales vibrantes que entran y salen de distintos ensamblajes? Podríamos entonces considerar una serie de preguntas delirantes y no tan delirantes: ¿tuvo la típica dieta estadounidense algún papel en el surgimiento de esa generalizada susceptibilidad a la propaganda que condujo a la invasión a Iraq?

¿Tienen las tormentas de arena alguna importancia en la proliferación de la así llamada violencia sectaria? ¿Contribuye el mercurio a propagar el autismo? ¿En qué sentidos el efecto de un videojuego sobre la sensibilidad de las personas excede las intenciones de sus diseñadores y usuarios? ¿Puede un huracán derrocar a un presidente? ¿Puede el VIH desencadenar la homofobia o un renacimiento evangélico? ¿Puede un virus aviar saltar de las aves a los humanos, causando estragos en los sistemas de atención médica y de comercio y turismo internacional?

Si bien Rancière se opone al prejuicio "platónico" hacia el demos, según el cual los plebeyos constituyen versiones defectuosas de los hombres en posesión del logos, puede que imaginar la política como un ámbito exclusivo de la actividad humana también sea una suerte de prejuicio: un prejuicio hacia un enjambre (no-humano) malinterpretado como contexto, limitación o herramienta. Una teoría materialista-vital de la democracia busca transformar la división entre sujetos parlantes y objetos mudos en un conjunto de tendencias diferenciales y capacidades variables. Creo que esto es también lo que estaban intentando hacer Darwin y Latour al relatar sus historias sobre lombrices.

UNA DIETA DE WORMS³⁶

A medida que se ha ido incrementando nuestra capacidad para detectar y traducir las más sutiles formas del comportamiento y la comunicación animal, también ha aumentado nuestra predisposición a atribuirles inteligencia, así como a replantear ese comportamiento en términos de acción. Sin embargo, para tomar verdaderamente en serio a las lombrices no solo tendríamos que revisar nuestra valoración de sus actividades, sino que también necesitaríamos cuestionar nuestra fe más general en la singularidad de los humanos y reinventar los conceptos todavía

implícitos en esa fe.³⁷ Las teorías de la democracia que suponen un mundo de sujetos activos y objetos pasivos empiezan a sonar como una descripción pobre en un momento en el que las interacciones entre los cuerpos humanos, virales, animales y tecnológicos se vuelven cada vez más intensas. Si la cultura humana está inextricablemente enredada con agencias vibrantes, no-humanas,³⁸ y si la intencionalidad humana puede ser agencial solo en cuanto está acompañada por un vasto séquito de no-humanos,³⁹ entonces parece que la unidad de análisis apropiada para la teoría de la democracia no es ni el humano en su individualidad ni un colectivo exclusivamente humano, sino el "público" (ontológicamente heterogéneo) que confluye en torno a un problema.⁴⁰ Necesitamos no solo inventar o volver a invocar conceptos como *conatus*, actante, ensamblaje, pequeña agencia, operador, disrupción y otros por el estilo, sino también idear nuevos procedimientos, tecnologías y regímenes de percepción que nos permitan entrar más estrechamente en contacto con los no-humanos, o escuchar y responder más cuidadosamente a sus estallidos, objeciones, testimonios y proposiciones. Pues estas manifestaciones son profundamente importantes para la salud de las ecologías políticas de las que nosotros formamos parte.

Por supuesto, reconocer las materialidades no-humanas como participantes de una ecología política no equivale a afirmar que cualquier cosa sea siempre un participante, o que todos los participantes sean idénticos. Las personas, las lombrices, las hojas, las bacterias, los metales y los huracanes tienen diferentes tipos y grados de poder, del mismo modo que diferentes personas tienen diferentes tipos y grados de poder, diferentes lombrices tienen diferentes tipos y grados de poder, y así sucesivamente, dependiendo del tiempo, el lugar, la composición y la densidad de la respectiva formación. Pero, sin duda, el alcance de la democratización puede ser ampliado a fin de reconocer a

mayor cantidad de no-humanos y en más sentidos, de manera análoga a como hemos llegado a escuchar las voces políticas de otros humanos anteriormente silenciadas:

¿Están dispuestos, y al precio de qué sacrificios, a vivir juntos una vida buena? El hecho de que durante tantos siglos hayamos podido plantearnos estas elevadas cuestiones morales y políticas, las más altas que una mente humana pueda concebir, unido a la evidencia de que tales cuestiones han sido siempre ideadas por un gran número de mentes brillantes, pero solo para uso de los humanos, es decir, prescindiendo de los no-humanos que ayudaron a concebirlas, será un hecho que muy pronto parecerá, no tengo la menor duda, tan extravagante como la denegación del voto que nuestros padres fundadores impusieron a los esclavos y a las mujeres.⁴¹

1. Charles Darwin, *La formación del mantillo vegetal por la acción de las lombrices, con observaciones sobre sus hábitos*, op. cit., p. 221. De aquí en adelante se cita como *Mantillo* entre paréntesis en el cuerpo del texto.
2. Estas "pequeñas agencias" no deben ser subestimadas sencillamente porque carezcan de un designio (ibid., p. 39; traducción modificada).
3. En el siglo XVI, un molinero fue llevado a juicio al ser acusado de herejía por sostener un materialismo similar, tal como lo relata Carlo Ginzburg en su libro *El queso y los gusanos*. Dios no creó en absoluto el mundo a partir de la nada, opinaba Mennochio, pues en el comienzo "todo era un caos, es decir, tierra, aire, agua y fuego juntos; y aquel volumen poco a poco formó una masa, como se hace el queso con la leche y en él se forman gusanos, y estos fueron los ángeles; [...] y entre aquel número de ángeles también estaba Dios, creado también él a partir de aquella masa y al mismo tiempo" (Carlo Ginzburg, *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*, Barcelona, Península, 2016, p. 44).

4. La historia está relatada en Bruno Latour, *La esperanza de Pandora*, op. cit., pp. 69-70.
5. *Ibid.*, p. 94.
6. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas*, op. cit., p. 330.
7. George Levine, *Darwin Loves You: Natural Selection and the Re-enchantment of the World*, Princeton, Princeton University Press, 2006, p. 150.
8. Jamie Lorimer, "Nonhuman Charisma", *Environment and Planning D: Society and Space*, vol. 25, n° 5, 2007, pp. 911-932. Lorimer observa que el "semen" (jazz) tiene afinidades con lo que Deleuze y Guattari denominan "una 'singularidad', el congelamiento de una modalidad particular de individuación" (*ibid.*, p. 915). El artículo ofrece una rica explicación de los grados de "detectabilidad" (para nosotros) de los diferentes cuerpos.
9. François Jullien, *La propensión de las cosas*, op. cit., pp. 92-93. A diferencia del sistema europeo, que le asigna a cada sonido una nota o un símbolo sobre una partitura escrita, "la música china no escrib[e] los sonidos mismos [...], sino el movimiento gestual que requiere su producción" (*ibid.*, p. 90).
10. Steven Johnson, *Emergence: The Connected Lives of Ants, Brains, Cities, and Software*, Nueva York, Touchstone, 2001, p. 18. Contrariamente a los sistemas simples que obedecen a una causalidad lineal y a los enormes sistemas cuyo funcionamiento queda mejor descrito en términos de probabilidad estadística, los sistemas de "complejidad organizada" se caracterizan por poseer patrones autoorganizadores generados desde abajo hacia arriba, donde ningún elemento individual cumple la función de una autoridad central o superior. No hay ningún "marcapasos", solo un creativo "enjambre". La complejidad organizada produce resultados que son "emergentes", esto es, que no derivan ni de un consumado agente central ni de un proceso automático.
11. Noortje Marres observa que, para Dewey (y también para Walter Lippmann), el "público precisamente no es una comunidad social [...]. Quienes están colectivamente implicados en el problema deben organizar una comunidad. Aquello que los miembros del público tienen en común es que todos ellos son afectados [...], pero no pertenecen de suyo a la misma comunidad" (Noortje Marres, "Issues Spark a Public into Being", op. cit., p. 214).
12. "La ramificación de los problemas [...] es tan amplia e intrincada,

las cuestiones técnicas implicadas son tan especializadas, los detalles son tan numerosos y variables, que el público no se puede identificar ni mantenerse como tal durante mucho tiempo. No es que no haya público [...], hay demasiados públicos" (John Dewey, *La opinión pública y sus problemas*, Madrid, Morata, 2004, p. 131; traducción modificada).

13. *Ibid.* Un público "lo componen todos aquellos que se ven afectados por las consecuencias indirectas de las transacciones, hasta el punto en el que resulta necesario ocuparse sistemáticamente de esas consecuencias" (*ibid.*, p. 65).

14. *Ibid.*, p. 131.

15. John Dewey, *El arte como experiencia*, Barcelona, Paidós, 2008, p. 88.

16. "Durante millones de años, los humanos han extendido el radio de sus relaciones sociales a otros actantes, con los cuales, o con quienes, han intercambiado muchas propiedades y con los que, o con quienes, forman colectivos" (Bruno Latour, *La esperanza de Pandora*, op. cit., p. 237; traducción modificada). En ese libro, Latour dice que él rechaza la categoría de "Naturaleza" (entendida como un reino puro desprovisto de toda cultura) en la medida en que tal idea "hace invisible el proceso político por el que el cosmos queda reunido en un todo en el que se puede vivir" (*ibid.*, p. 363). Yo enfatizaría que es igualmente importante rechazar la idea de una materia pasiva, en la medida en que hace invisible las agencias materiales que operan en un cuerpo social.

17. "La acción no es lo que la gente hace, sino el 'hacer-hacer' ('*fait-faire*'), lo alcanzado en conjunción con otros, con ocasión de un acontecimiento, y gracias a las específicas oportunidades que proporcionan las circunstancias. Esos otros no son las ideas, ni las cosas, sino las entidades no-humanas, o, [...] las *proposiciones*" (*ibid.*, p. 345; mi subrayado).

18. *Ibid.*, p. 346.

19. *Ibid.*, pp. 295-296. Pero esta fermentación parece requerir de algún tipo de manejo que garantice, por ejemplo, que todos los ingredientes estén en la olla. Parece requerir de humanos que ejerzan esta función "ejecutiva".

20. "Siempre que hacemos algo cuyo completo control no está en nuestras manos, nos vemos ligeramente superados por la acción: cualquier constructor lo sabe". Y, del mismo modo, el empuje de las no-humanas también se ve ligeramente superado por "el dinamismo de nuestra acción" (*ibid.*, p. 337).

21. John Dewey, *La opinión pública y sus problemas*, op. cit., p. 65.
22. Un colectivo democrático es un colectivo "que reúne las estrellas, los priones, las vacas, los cielos y las gentes [...] en un 'cosmos' antes que en un 'indisciplinado caos'" (Bruno Latour, *La esperanza de Fundora*, op. cit., p. 312; traducción modificada).
23. "Nuestra tarea más urgente hoy", dice Latour, "consiste en descubrir cómo reunir a humanos y no-humanos en los mismos foros híbridos y en inaugurar, cuanto antes, este Parlamento de las cosas" (Bruno Latour, "What Rules of Method for the New Socio-Scientific Experiments?", conferencia leída en el Coloquio de Darmstadt, 30 de marzo de 2001). Kevin Murray señala que la sugerencia de incluir voces no humanas en un primer momento suscita "la comicidad medieval de bosques amazónicos en peligro de extinción golpeando los micrófonos para hacerse escuchar por la rugiente megafauna. Sin embargo, tal cambio de mentalidad es necesario si es que el planeta no ha de verse rápidamente devorado por los intereses del capital a corto plazo" (Kevin Murray, "The Cabinet of Helmut Lueckenhausen", *Craft Victoria*, n° 29, 1999, pp. 17-19).
24. "Llamo reparto [*partage*] de lo sensible a ese sistema de evidencias sensibles que permite ver al mismo tiempo la existencia de un común y los recortes que definen sus lugares y partes respectivas. Un reparto de lo sensible fija al mismo tiempo algo común [...] y ciertas partes exclusivas. [...] El reparto de lo sensible revela quién puede tomar parte en lo común en función de lo que él hace, del tiempo y del espacio en los cuales esta actividad se ejerce. [...] Por lo tanto hay, en la base de la política, una 'estética' que no tiene nada que ver con esa 'estetización de la política' [...] de la que habla Benjamin. Esta estética [...] puede entenderse como el sistema de las formas a priori que determina lo que se ha de sentir. Es un recorte de los tiempos y de los espacios, de lo visible y de lo invisible, de la palabra y del ruido [...]. La política se refiere a lo que vemos y a lo que podemos decir, a quién tiene la competencia para ver y la aptitud para decir, a las propiedades de los espacios y los posibles del tiempo" (Jacques Rancière, *El reparto de lo sensible. Estética y política*, Buenos Aires, Prometeo, 2014, pp. 19-20; traducción ligeramente modificada).
25. Jacques Rancière, *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1996, p. 126. [Traducción modificada.]

26. Jacques Rancière y Davide Panagia, "Dissenting Words: A Conversation with Jacques Rancière", *Diacritics*, vol. 30, n° 1, 2000, p. 125.
27. Jacques Rancière, *El desacuerdo*, op. cit., p. 49. La democracia es la "puesta en escena de la contradicción misma de la lógica policial y de la lógica política", como cuando la feminista Jeanne Deroin se presenta en 1849 "a una elección legislativa a la cual no puede presentarse" (ibid., p. 59).
28. "Uno no practica la democracia excepto bajo la forma de estas *mise-en-scènes* que reconfiguran las relaciones entre lo visible y lo decible" (Jacques Rancière y Davide Panagia, "Dissenting Words", op. cit., p. 125).
29. Jacques Rancière, *El desacuerdo*, op. cit., p. 104 (traducción modificada). La democracia tiene lugar cuando la inconmensurabilidad entre el orden de la "distribución desigual de los cuerpos sociales" y el de la "capacidad igual de los seres parlantes en general" se vuelve visible (ibid., p. 60).
30. Ibid., p. 126.
31. Ibid., p. 39 (traducción ligeramente modificada). Las plebes obligaron a los patricios a relacionarse con ellas como seres inteligentes, como seres dignos con los cuales discutir. La plebe erigió "una esfera en la que apareciera el nombre del pueblo", forjando "en el corazón de la ciudad" un lugar para el "ejercicio de la libertad", un lugar para el "ejercicio del poder de ese *demos* que actualiza la parte de los sin parte" (ibid., pp. 88-89; traducción modificada).
32. Yo misma le planteé esta pregunta a Rancière en un congreso dedicado a su obra. El congreso, que llevaba por título "Fidelity to Disagreement" y estuvo patrocinado por el grupo Poststructuralism and Radical Politics de la British Political Studies Association, tuvo lugar en el Goldsmiths College de Londres los días 16 y 17 de septiembre de 2003.
33. Jacques Rancière y Davide Panagia, "Dissenting Words", op. cit., p. 124.
34. Para Mark Warren, por ejemplo, la participación en las asociaciones (voluntarias) que él considera centrales para una cultura democrática depende de una fluidez en "la conversación, en el acuerdo normativo, en la afinidad cultural y en las ambiciones compartidas (esto es, en formas de comunicación que tienen su raíz en el habla, el gesto, la presentación de uno mismo)." (Mark E. Warren, *Democracy and Association*, Princeton, Princeton University Press, 2001, p. 39).
35. William E. Connolly, *Pluralism*, Durham, N.C., Duke University Press,

2005, p. 76. En otro de sus libros, Connolly también describe esa política de la "representación" [*enactment*] por medio de la cual "nuevas identidades se forjan a partir de viejas diferencias, prejuicios y energías" (*The Ethos of Pluralization*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1995, p. xiv). A diferencia de Rancière, Connolly enfatiza la interdependencia entre los nuevos impulsos hacia la pluralización (nuevos ingresantes en el *demos*) y los acuerdos pluralistas ya existentes.

36. La autora realiza aquí un juego de palabras entre la idea de una alimentación a base de gusanos o lombrices ("*diet of worms*") y el nombre de la asamblea reunida en la ciudad alemana homónima ("*Diet of Worms*"). Cfr. *infra* [N. del T.]

37. De acuerdo con la *Encyclopaedia Britannica*, la Dieta de Worms fue "una reunión de la Dieta (la asamblea) del Sacro Imperio Romano que tuvo lugar en 1521 en Worms, Alemania, y que se hizo famosa por el hecho de que Martin Lutero compareció ante ella para responder a las acusaciones de herejía" (edición en línea disponible en britannica.com).

38. ¿Existen "agencias" o "agentes"? Mientras me esfuerzo por elegir el término adecuado, me enfrento a la profunda ambigüedad de ambos vocablos en lo que respecta a en dónde yace la causa y en dónde el efecto.

39. Podría decirse incluso que los humanos necesitan de los no-humanos para funcionar en mayor medida de lo que estos necesitan de aquellos, pues muchos no-humanos –desde una lata oxidándose en el fondo de un basural hasta una colonia de esporas en el Ártico– se alimentan o viven más allá de la proximidad de los humanos.

40. Un público es lo que Karen Barad describe como una "intra-acción" de humanos y no-humanos: la autora acuña el término "para dar cuenta de la inseparabilidad de los 'objetos' y las 'agencias de observación' (en contraposición a la 'interacción', que reinscribe la cuestionada dicotomía [sujeto-objeto])" (Karen Barad, "Scientific Literacy → Agential Literacy = (Learning + Doing) Science Responsibly", en Maralee Mayberry, Banu Subramaniam y Lisa Weasel (eds.), *Feminist Science Studies: A New Generation*, Nueva York, Routledge, 2001, p. 232).

41. Bruno Latour, *La esperanza de Pandora*, op. cit., p. 356. [Traducción modificada.]



En respuesta a una serie de problemas prácticos, entre los que se incluían el huracán Katrina (agosto de 2005), el aumento en los costos del combustible, tornados ocurriendo en meses y en lugares fuera de lo normal, los cuerpos muertos y torturados durante las invasiones a Iraq y Afganistán y los agentes patógenos en la espina-ca, los pimientos picantes, el pollo y la carne de vaca producidos en remotas granjas industriales, parecía estar formándose algo así como un público estadounidense. Sacudidos de su "pasividad fatalista" por un conjunto de prejuicios, algunos miembros de este público comenzaron a advertir en voz alta –en los noticieros, en las escuelas, en la calle– sobre la cualidad autodestructiva del estilo de vida estadounidense.¹ El ambientalismo, inventado en los años setenta, había retornado. Este retorno estaba motivado en gran medida por el interés propio, por un temor al "efecto boomerang"² de las acciones humanas sobre el medioambiente.³

Siguiendo a John Dewey, no me opongo al carácter interesado de este público emergente. Pero me pregunto si el ambientalismo sigue siendo el mejor modo de plantear los problemas, si es el rótulo más convincente para cuestionar la ecuación estadounidense entre prosperidad y consumo desenfrenado, o para dar lugar, en términos más generales, a la voluntad política de crear economías políticas más sustentables al interior de o en las adyacencias del capitalismo global. ¿Aumentaría en algo las posibilidades de un público más orientado a la sustentabilidad el hecho de dejar de hablar de ambientalismo y empezar a hablar de materialismo vital? Esta es una pregunta abierta, empírica. De antemano solo podemos decir que sendos conceptos ponen de relieve diferentes conjuntos de afectos, y que sus respectivos usos remiten a diferentes historias, por lo cual probablemente catalicen diferentes públicos. Para un público convocado por el ambientalismo, por ejemplo, es difícil considerar a los animales, a los vegetales o a los minerales como interlocutores legítimos, pues los no-humanos ya han sido designados como un medioambiente pasivo, o tal vez como un contexto recalcitrante para la acción humana. Un público más materialista necesitaría incluir un mayor número de terrícolas en el enjambre de actantes. Si los ambientalistas son yoes que viven en la Tierra, los materialistas vitales son yoes que viven como la Tierra, que están más alerta a las capacidades y limitaciones –al “semen”– de los diversos materiales que ellos son. Si el ambientalismo conduce al reclamo de la protección y el manejo racional del ecosistema que nos rodea, un materialismo vital sugiere que la tarea es la de vincularnos más estratégicamente con una incisiva materialidad que es la nuestra, por más que compita con nosotros al interior de los distintos ensamblajes.⁴

Ciertamente, el discurso del ambientalismo ha planteado preguntas políticas válidas. Para mencionar solo algunas: ¿cuál es la relación entre la protección del

medioambiente y los mercados capitalistas? ¿Cuáles son las fortalezas y las limitaciones del enfoque de Kyoto sobre el calentamiento global? ¿Cómo las jerarquías de raza, clase, género y civilización complican el proyecto de la protección del medioambiente? ¿Se les podrían atribuir derechos legales a los animales y a las plantas? Sin embargo, otras preguntas han sido ocluidas: ¿cómo pueden los humanos volverse más receptivos a las actividades, afectos y efectos públicos de los no-humanos? ¿Qué riesgos corremos si seguimos ignorando la fuerza de las cosas? ¿Qué otras afinidades entre nosotros y ellos se vuelven visibles si los interpretamos y nos interpretamos como materia vibrante?

Freya Mathews, Bruno Latour, Donna Haraway, Gay Hawkins, Tim Ingold, N. Katherine Hayles, Karen Barad, Sarah Whatmore, Nick Bingham, Félix Guattari, Don Ihde y W.J.T. Mitchell vienen reclamando modos de producción y consumo más sustentables, menos nocivos, en nombre de una vigorosa materialidad antes que en el del medioambiente.⁵ En el siguiente apartado analizaré las contribuciones de Guattari al respecto. Pero, antes de eso, permítanme enumerar tres ventajas, o posibles ventajas, que el discurso del encuentro con una materialidad vital tiene por sobre el del cuidado de un medioambiente.

En primer lugar, si el medioambiente es definido como el sustrato de la cultura humana, *materialidad* es un término que se aplica de manera más uniforme a humanos y a no-humanos. Yo soy una configuración material, las palomas en el parque son composiciones materiales, los virus, los parásitos y los metales pesados en mi carne y en la carne de la paloma son materialidades, al igual que los neuroquímicos, los vientos huracanados, la bacteria *E. coli* y el polvo en el piso. La materialidad es una rúbrica que tiende a horizontalizar las relaciones entre los humanos, la biota y la abiota. Dirige la atención hacia los márgenes, lejos de una Gran Cadena del Ser ontológicamente categorizada y en

dirección a una mayor apreciación de los complejos entrelazamientos de humanos y no-humanos. Aquí el imperativo moral implícito del pensamiento occidental –“Deberás identificar y defender lo que es especial en el Hombre”– pierde algo de su preponderancia.

Una segunda ventaja gira en torno a la declinación de la materia como algo vibrante, vital, energético, vivo, moviente, vibratorio, evanescente y eflorescente (para recordar algunos de los adjetivos que he utilizado a lo largo del libro). En un mundo de materia viva, vemos que los sistemas bioquímicos y bioquímico-sociales a veces pueden inesperadamente bifurcarse o elegir caminos de desarrollo que no podrían haber sido previstos, puesto que están regidos por una causalidad emergente antes que lineal o determinista. Y, una vez que veamos esto, necesitaremos una alternativa tanto a la idea de la naturaleza como un proceso intencional y armónico como a la idea de la naturaleza como un mecanismo ciego. Un materialismo vital interrumpe tanto el organicismo teleológico de algunos ecologistas como la imagen maquinal de la naturaleza que predomina en muchos de sus adversarios.

Una tercera ventaja de la noción de “materialidad vital” con respecto a la de “medioambiente” es aquella en la que me centraré en este capítulo. La materialidad vital refleja mejor la cualidad “extraña” de nuestra propia carne, y en este sentido les recuerda a los humanos el carácter sumamente *radical* de la (díscola) afinidad entre el humano y el no-humano. Mi “propio” cuerpo es material, y sin embargo esta materialidad vital no es completa o exclusivamente humana. Mi carne está habitada y constituida por diferentes enjambres de extranjeros. El hueco de mi codo, por ejemplo, es “un ecosistema específico, un generoso hogar para no menos de seis tribus de bacterias [...]. Estas bacterias ayudan a hidratar la piel al procesar la grasa cruda que esta produce [...]. Las bacterias dentro del microbioma humano poseen en su conjunto al menos

cien veces más genes que los aproximadamente veinte mil que existen en el genoma humano”.⁶ Los *sus* superan en número a los *mis*. Así pues, en un mundo de materia vibrante no basta con decir que somos un “cuerpo”. Somos más bien *una diversidad de cuerpos*, muchos diferentes tipos de cuerpos en un conjunto anidado de microbiomas. Si más personas subrayaran más habitualmente este hecho, si estuviéramos más atentos a la ineludible extranjería que somos, ¿seguiríamos produciendo y consumiendo de las mismas violentas y temerarias formas?

Es muy difícil mantenerse enfocado en la paradójica obviedad según la cual el humano no es exclusivamente humano, según la cual estamos hechos de “sus”. Pero creo que esta obviedad, así como el cultivado talento para recordarla, constituye una pieza clave de ese yo relativamente nuevo que tiene que emerger, el yo de un nuevo interés propio. Pues lo que cuenta como interés propio ya no es lo mismo en un mundo de materialidades vitales. A continuación, me detendré en *Las tres ecologías* de Félix Guattari y en las diversas tácticas retóricas e invenciones conceptuales que él usa para expresar esta obviedad e insistir en ella.

YO COMO ELLO: EL AFUERA QUE ES ADENTRO

Las tres ecologías de Guattari, escrito en 1986, comienza con una apelación al interés propio. El problema al que nos enfrentamos, dice el autor, no es simplemente el deterioro “medioambiental”, sino más bien una enfermedad que afecta a los tres “registros ecológicos”: el medioambiental, el social y el mental.⁷ El periodo moderno de “intensas transformaciones técnico-científicas” ha degradado tanto el medioambiente impersonal como nuestras redes sociopsíquicas: el aire, el agua y el suelo se contaminan mientras “las redes de parentesco tienden

a reducirse al mínimo, la vida doméstica está gangrenada por el consumo 'mass-mediático', la vida conyugal y familiar se encuentra a menudo 'osificada' por una especie de estandarización de los comportamientos, las relaciones de vecindad quedan generalmente reducidas a su más pobre expresión".⁸ Por lo tanto, advierte Guattari, si tenemos un interés humanístico en relaciones de parentesco, en una vida conyugal o civil más ricas, haríamos mejor en perseguir una relación más ecológicamente sustentable con la naturaleza no-humana.

Guattari insiste en que la relación entre las tres ecologías es sumamente estrecha; en realidad ni siquiera constituyen "dominios separados", sino solo "tres lentes o puntos de vista intercambiables". De hecho, las tres ecologías conforman un único todo, que Guattari llama Capitalismo Mundial Integrado (CMI). Este complejo ensamblaje trabaja en la fabricación de ese particular yo psicosocial cuyo interés persigue inicialmente el ambientalismo. Lo hace por medio de diversos "módulos de subjetivación"⁹ que incluyen componentes ideológicos a la vez que disciplinarios (en el sentido foucaultiano), todos ellos diseñados para organizar las energías corporales (incluidas las fuerzas "intensivas" del inconsciente) bajo la forma del yo-consumista. Este yo-consumista tiene un "interés" en el ambientalismo. Pero si la ecologización ha de ir más allá del nivel superficial que consienten los yoes consumistas del CMI (más allá de lo que Timothy W. Luke ha criticado una y otra vez como "consumismo ecológico"),¹⁰ entonces deben crearse e implementarse nuevos módulos de subjetivación. Es precisamente debido a que el CMI opera apropiándose del afecto corporal y canalizando las intensidades inconscientes que un ensamblaje yo-naturaleza-cultura más ecológico requerirá no solo de nuevas "leyes, decretos, programas burocráticos", sino también de "nuevas prácticas micropolíticas y microsociales, nuevas solidaridades, una nueva amabilidad, conjuntamente

con nuevas prácticas estéticas y nuevas prácticas analíticas en lo que respecta a la formación del inconsciente".¹¹

La afirmación de Guattari según la cual el problema ecológico es tanto una cuestión de formación cultural y psíquica como de gestión de las cuencas hídricas y protección de la calidad del aire ha sido reiterada desde entonces por muchos otros autores.¹² No obstante, lo que resulta especialmente interesante de su formulación es la particular forma en que el autor enuncia el hecho paradójico según el cual los humanos son a la vez "en" y "de" la naturaleza, según el cual son y a la vez no son el afuera. Aquí la estrategia retórica del autor se hace eco de la estrategia del catolicismo romano para expresar la misteriosa unidad de las tres personas de Dios. Hay tres ecologías, dice Guattari, o, como afirma el Catecismo de Baltimore, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son tres personas "realmente distintas entre sí". Y, sin embargo, las tres ecologías conforman un único todo, el CMI, o, en las palabras del catecismo, "La Trinidad es una".¹³ Debemos, según Guattari, aprender a pensar las tres ecologías en una: pensar "transversalmente" o fijar el ojo de nuestra mente en las interacciones entre la mecosfera, la esfera social y la interioridad de la subjetividad.¹⁴

Guattari empieza distinguiendo categóricamente lo humano (o las ecologías sociales y mentales) de lo no-humano (la mecosfera o la ecología medioambiental), pero luego pone inmediatamente en cuestión esta división y reclama un modo de percepción "transversal". En su contribución a una colección de ensayos "postambientalistas", Latour describe este doble movimiento como un gesto característicamente "moderno". Por un lado, el yo moderno, urbano se siente cada vez más *alejado* de la naturaleza, a medida que la agricultura familiar se convierte en agronegocio, la elaboración de los alimentos con las propias manos se convierte en consumo de comida rápida, las sangrientas guerras se libran desde elevadas alturas, el combustible

es consumido con escaso reconocimiento de la violencia que implica su extracción y distribución, etc. Estas distancias quedan cifradas en la figura de la naturaleza como un medioambiente abstracto, o presentadas como tres ecologías independientes entre sí. Pero, por otro lado, continúa Latour, el yo moderno se siente cada vez más *enredado* -en términos cósmicos, biotecnológicos, médicos, virales, farmacológicos- con la naturaleza no-humana. La naturaleza siempre se ha mezclado con el yo y la sociedad, pero Latour señala que últimamente esta mezcla se ha intensificado y se ha vuelto más difícil de ignorar: "Mientras que en la época de los arados solo podíamos raspar la superficie del suelo, ahora podemos empezar a introducirnos en la maquinaria molecular de las bacterias del suelo".¹⁵ Existe una disonancia cognitiva entre la experiencia cotidiana de esta mezcla y el modo en que nos referimos a un medioambiente como a algo que gobernamos desde arriba y externamente.

Algunas personas reaccionan a la proliferación de los enredos entre las materialidades humanas y no-humanas con un deseo de reforzar la frontera entre cultura y naturaleza, tal como parece hacerlo Jürgen Habermas en *El futuro de la naturaleza humana*,¹⁶ o como lo hacen los evangélicos estadounidenses al oponerse a la clonación o a la investigación con células madre embrionarias en nombre de una "cultura de la vida". Otra reacción es aceptar la mezcla y procurar poner el vocabulario conceptual más en sintonía con esta condición: el pensamiento ecológico debería volverse más dialéctico, o dialógico, o fenomenológico, o deberíamos ya no seguir hablando de "naturaleza", sino más bien de "segunda naturaleza". La idea de "segunda naturaleza" enfatiza el hecho de que eso que solíamos considerar como natural de hecho no es más que la determinación cultural de la naturaleza. Pero aquí el materialista vital advierte que la cultura no es de nuestra propia factura, ya que está infundida por fuerzas biológicas, geológicas y climáticas. (Hay, como sugiero en el

capítulo 4, una vida del metal tanto como una vida del hombre.) Estas fuerzas inciden en nosotros tanto como nosotros incidimos en ellas. En otras palabras, la desventaja de la que la figura de "segunda naturaleza" pretende huir es la misma que su aparente ventaja: pone de relieve la agencia de los humanos.¹⁷

Esto mismo señala Latour cuando observa que somos mucho mejores en admitir que los humanos infectan la naturaleza que en admitir que la no-humanidad infecta la cultura, pues esto último supone la blasfema idea de que los no-humanos -la basura, las bacterias, las células madre, la comida, el metal, las tecnologías, el clima- son actantes antes que objetos. Latour aboga por una política basada en el *pragma* que reconozca explícitamente esta mezcla, y por políticas públicas (democrático-liberales) diseñadas para realizar un "seguimiento" o para atender a los problemas que la intimidad de lo humano y lo no-humano implica para la prosperidad humana.¹⁸ Admitamos que los humanos han avanzado o se han inmiscuido en todos los rincones del medioambiente; admitamos que el medioambiente en realidad está dentro de los cuerpos y de las mentes humanas, y luego conduzcámonos -en términos políticos, tecnológicos, científicos- con cautelosa templanza en la vida cotidiana, tal como lo haríamos en relación a esos parientes rebeldes con quienes estamos inseparablemente unidos y con quienes, nos guste o no, estaremos vinculados de por vida. Renunciemos a la inútil pretensión de desenredar lo humano de lo no-humano. En lugar de ello, procuremos relacionarnos de una manera más civilizada, estratégica y sutil con los no-humanos que habitan los ensamblajes en los cuales también nosotros participamos.

Al igual que Latour, Guattari reclama una política que reconozca abiertamente la porosidad de las fronteras entre (lo que él cataloga como) la subjetividad, la sociedad y las máquinas.¹⁹ También él rechaza todo intento de

quitarle la nata al café -de desenredar lo cultural de lo natural-. No tiene ningún sentido político, escribe Guattari en 1986, intentar sustraernos de la naturaleza, pues la salud del planeta

depende cada vez más de las intervenciones humanas. Llegará un tiempo en el que será necesario introducir inmensos programas para regular las relaciones entre el oxígeno, el ozono y el gas carbónico en la atmósfera terrestre. [...] En el futuro ya no se requerirá solo de la defensa de la naturaleza, sino que tendremos que iniciar acciones si es que queremos reparar el "pulmón" amazónico, por ejemplo.²⁰

Es inútil buscar una naturaleza pura no contaminada por la humanidad, y es necio definir el yo como algo puramente humano. Pero ¿de qué manera podemos empezar a autopercebirnos como no solamente humanos? La invitación de Guattari a que cultivemos una forma de pensar "transversal" señala en dirección a uno de los modos en que podríamos desarrollar este yo que se quiere nuevo. Un materialismo vital también reformula el yo a la luz de su naturaleza intrínsecamente contaminada, y en este sentido replantea aquello que cuenta como interés propio. Permítanme analizar a continuación una táctica adicional en la lucha por mantenernos fieles a la paradoja de un yo que es su propio afuera, es decir, que es materia vibrante. Esta táctica adopta la forma de un onto-relato.

NATURA NATURANS

En lugar de un medioambiente que circunda a la cultura humana, o incluso de un cosmos que se escinde en tres ecologías, imaginemos un campo ontológico sin ningún tipo de demarcación inequívoca entre lo humano, lo

animal, lo vegetal o lo mineral. Todas las fuerzas y los flujos (las materialidades) son o pueden volverse activos, afectivos y expresivos. Por lo tanto, un cuerpo humano afectivo y parlante no es radicalmente distinto de los no-humanos afectivos y expresivos con los cuales coexiste y compite, a los cuales aloja y produce o de los cuales se sirve, consume y disfruta.

Este campo carece de divisiones primigenias, pero no es una topografía uniforme o plana. Es solo que sus diferenciaciones son demasiado proteicas y diversas como para coincidir exclusivamente con las categorías filosóficas de vida y materia, de lo mental y lo medioambiental. La consistencia del campo es más irregular de lo que esas categorías sugieren: las partes cuajan en cuerpos, pero no bajo una modalidad que haga de cualquier tipo de cuerpo en particular el sitio privilegiado de la agencia. Antes bien, la fuente de los efectos es siempre un ensamblaje ontológicamente diverso de energías y cuerpos, de cuerpos simples y complejos, de lo físico y lo fisiológico.

En este onto-relato todo está, en cierto sentido, vivo. Tal vivacidad no está coronada por un propósito último, ni se la puede captar y manipular mediante unas pocas categorías simples y atemporales (kantianas). Lo que estoy llamando materialidad vital o materia vibrante es afín a aquello que queda expresado en uno de los múltiples sentidos históricos de la palabra *naturaleza*.²¹ Si bien la "naturaleza" puede referir a un sustrato estable de materia bruta, el término también ha servido para indicar generatividad, fecundidad, Isis o Afrodita, o el movimiento "primaveral" de *Las cuatro estaciones* de Antonio Vivaldi.²² Esta creatividad puede ser intencional o no. El contraste entre la naturaleza en cuanto materia bruta y la naturaleza en cuanto generatividad queda bellamente recogido en la distinción, central para la *Ética* de Baruch de Spinoza, entre *natura naturata* y *natura naturans*. La *natura naturata* es la materia pasiva organizada en un orden eterno de

la Creación; la *natura naturans* es la causalidad sin causa que genera incesantemente nuevas formas. Cuando los románticos ingleses y los trascendentalistas estadounidenses procuraban perfeccionar sus sentidos, lo hacían en parte para ser capaces de identificar mejor la *natura naturans*. Esta creatividad universal requiere de una sensibilidad especial debido a que, como señaló Samuel Taylor Coleridge, el poder productivo está "suspendido y como si dijésemos sofocado en el producto".²³ La naturaleza entendida como generatividad también es enfatizada por la filosofía del proceso de Alfred North Whitehead, de acuerdo con la cual la naturaleza es "una corriente continua de incidencias".²⁴

Gilles Deleuze y Félix Guattari, inspirándose en Spinoza, el romanticismo, Whitehead y otros autores (entre los cuales se incluyen Friedrich Nietzsche, Franz Kafka y Henri Bergson) dan este giro al concepto de *natura naturans*: la Naturaleza es un "puro plan de inmanencia [...] en el que danzan elementos y materiales no formados".²⁵ De acuerdo con la teoría spinoziana de los cuerpos, expuesta en el capítulo 2, todos los cuerpos son modos de una sustancia común, que puede ser llamada o bien Dios o bien Naturaleza. Quizá conscientes de la connotación de homogeneidad estática que la palabra *sustancia* tiende a traer aparejada (pese a los esfuerzos del propio Spinoza), así como del teísmo (ciertamente heterodoxo) de Spinoza, Deleuze y Guattari declinan el spinozismo para hablar de la Naturaleza como de "una inmensa máquina abstracta" de generatividad cuyas partes "son los ensamblajes o los diversos individuos que agrupan cada uno una infinidad de partículas bajo una infinidad de relaciones más o menos compuestas".²⁶ Tal como el Dios o la Naturaleza de Spinoza, esta máquina abstracta no funciona al servicio de un fin preestablecido, sino por el bien de sí misma en cuanto proceso.²⁷

El sentido de la naturaleza como creatividad también parece ser parte de aquello que los antiguos griegos

entendían por *physis*, palabra de la cual la *natura* latina es un equivalente. *Physis* proviene del verbo *phyo*, que probablemente significaba soplar, insuflar o henchir, transmitiendo la idea de una germinación o de un brotar, un dar lugar, desplegar o eclosionar. La *physis* refiere así a un proceso de mutación, de formación y de deformación, es decir, a las cosas movientes en su devenir algo distinto de lo que eran y a medida que van entrando en extrañas combinaciones unas con otras.

El punto es el siguiente: dentro de la historia del término naturaleza rumorea un devenir activo, una *fuerza creativa no del todo humana que es capaz de producir lo nuevo*. Esta materialidad vital cuaja en cuerpos, cuerpos que procuran perseverar o prolongar su trayecto. Aquí el onto-relato recurre una vez más a Spinoza, quien sostiene que los cuerpos conducidos por el *conatus*, a fin de aumentar su poder o vitalidad, forman alianzas con otros cuerpos. A pesar de esto, decir que Spinoza era un materialista vital sería ir demasiado lejos. Y excede los límites del presente estudio dilucidar la controversial cuestión de si su concepción de que cada modo puede ser entendido intercambiamente como un cuerpo o como una idea lo descalifica como defensor de cualquier tipo de materialismo. Pero la teoría spinoziana de los cuerpos y sus encuentros afectivos puede y de hecho inspira al pensamiento ecológico de nuestros días.

Michel Serres, por ejemplo, sugiere que el proceso de colaboración y oposición entre los cuerpos no es azaroso o desestructurado, sino que se ajusta a la lógica de vórtices, espirales y remolinos, y que esta lógica abarca a la política tanto como a la física, a la economía tanto como a la biología, a la psicología tanto como a la meteorología: se verifica en todas las escalas y lugares. Serres, siguiendo aquí a Lucrecio, no postula más que un único proceso isomorfo, el del "diluvio y del incendio, de la plétora y de la devastación, del crecimiento vertical y de las caídas

brutales, de la acumulación y de la sequía, [...] en [el] cual la historia [...] sube o baja como en alta mar a tenor de las circulaciones provocadas por el huracán".²⁸ Es un único proceso vortiginoso, aunque puede ser analizado teóricamente en sus distintos estadios: primero un "declive" o impulso conativo de la materia-energía,²⁹ luego una desviación aleatoria que produce encuentros acelerados entre fragmentos proteicos, luego un estadio de confusa turbulencia, luego un congelamiento o cristalización de la materia en cuerpos, luego una descomposición, declinación y diseminación de la forma. Y finalmente: un nuevo declive, una nueva desviación, otra configuración de fuerzas turbulentas, un conjunto distinto de formaciones, un diferente ritmo y secuencia de descomposición y declinación. La lógica vortiginosa se mantiene a través de distintas escalas de tamaño, tiempo y complejidad, la secuencia de los estadios se repite, pero cada vez con ligeras diferencias: "El rasgo genial de la física de los átomos [de Lucrecio] consiste en afirmar que no hay círculo, sino solo torbellinos [...], espirales desfasadas, erosionadas".³⁰ Serres ofrece una explicación del extraño estructuralismo de la materialidad vital, un estructuralismo que incluye lo aleatorio.

BLOQUES PARA Y HACIA UN NUEVO INTERÉS PROPIO

El monismo que acabo de caracterizar es un relato que puede o no encontrar eco en la experiencia del lector. Incluso si, tal como creo, la vitalidad de la materia es real, será difícil discernirla y, una vez discernida, difícil mantenerse enfocado en ella. Está demasiado cerca y es demasiado fugaz, es a la vez hálito y cosa, ímpetu y entidad, un movimiento siempre en camino a ser de otra manera, una afluencia que es vital y participa en distintas trayectorias, pero no necesariamente en las intenciones.

Más aún, mi atención se verá sistemáticamente alejada de ella por profundos apegos culturales a ideas según las cuales la materia es inanimada y la verdadera agencia es propia solo de los humanos o de Dios, así como por la necesidad de una percepción orientada a la acción que debe pasar por alto gran parte de la arremolinada vitalidad del mundo. Al redactar y volver a redactar las oraciones de este libro -al tratar, sobre todo, de elegir los verbos apropiados-, he llegado a ver cuán radical es el proyecto de pensar la materialidad vital. Parece necesario e imposible reescribir la gramática predeterminada de la agencia, una gramática que les atribuye actividad a las personas y pasividad a las cosas.

¿Existen tácticas más cotidianas para cultivar una capacidad de discernir la vitalidad de la materia? Una de ellas podría ser la de permitirnos a nosotros mismos -tal como lo hizo Charles Darwin- antropomorfizar, descansar en las similitudes que discernimos más allá de las divisiones ontológicas: (mal)interpretamos el viento que sopla afuera en la noche como la respiración jadeante de nuestro padre; nos ponemos de pie demasiado rápido y vemos las estrellas; un mapa topográfico de plástico nos recuerda a las venas en el dorso de nuestra mano; la cadencia de la chicharra nos recuerda al llanto de un niño; la piedra que cae parece expresar un deseo conativo de perseverar. Si un materialismo ecológico requiere de nosotros una mayor sensibilidad hacia el afuera-que-también-es-adentro, entonces tal vez un poco de antropomorfismo resulte valioso. Tal vez valga la pena correr los riesgos asociados al antropomorfismo (superstición, divinización de la naturaleza, romanticismo), en la medida en que, por extraño que parezca, antropomorfizar sirve para contrarrestar el antropocentrismo: una vez que se toca una fibra entre la persona y la cosa, yo ya no estoy por encima o fuera de un "medioambiente" no-humano. Muy a menudo el rechazo filosófico del antropomorfismo está ligado a la arrogante pretensión según la cual solo los humanos y Dios pueden

portar los rasgos de la agencia creativa. Matizar y atenuar este deseo equivale a hacer posible el discernimiento de un tipo de vida irreducible a las actividades de los humanos o los dioses. Esta vitalidad material soy yo, me antecede, me excede, sobrevive a mí.

Otra forma de cultivar este nuevo discernimiento podría ser eludir la cuestión de lo humano. Suspendamos por un momento las temáticas de la subjetividad o de la naturaleza de la interioridad humana, o la pregunta de qué es lo que realmente distingue al humano respecto del animal, de la planta y de la cosa. Tarde o temprano, estas temáticas nos conducirán por el camino del jardín antropocéntrico, insinuando así una jerarquía de los sujetos sobre los objetos y obstruyendo un pensamiento libre acerca de qué implica verdaderamente la agencia. Uno podría también intentar eludir o no ponerse a la defensiva frente a la objeción perfectamente razonable según la cual los gestos "posthumanistas" del materialismo vital suponen una contradicción performativa: "¿No es, después de todo, un humano autoconsciente y dotado de lenguaje el que articula esta filosofía de la materia vibrante?" No es tan fácil rechazar, esquivar o redirigir esta crítica.³¹ Uno puede señalar hasta qué punto las nociones dominantes de la subjetividad y la agencia humana se ven desmentidas por los embrollos y aporías en los que ellas caen cuando estos temas se exploran en todo su espesor filosófico. Uno puede aducir las colonias de bacterias en los codos humanos para mostrar cómo los sujetos humanos son ellos mismos materialidad no-humana, extraña, exterior, vital. Uno puede observar que el sistema inmunológico humano depende de gusanos helmintos parasitarios para su buen funcionamiento, o citar otros ejemplos de nuestra "cyborgización" para mostrar cómo la agencia humana es siempre un ensamblaje de microbios, animales, plantas, metales, sustancias químicas, sonidos de palabras y otras cosas por el estilo. En suma, uno puede señalar

que, en la medida en que algo "actúa", ya ha ingresado en un ensamblaje agencial:³² por ejemplo, Huracanes-FEMA³³; CalentamientoGlobal; o CélulasMadre-NIH³⁴-Almas; o Lombrices-Mantillo-Basura; o Electricidad-Desregulación-Incendio-Codicia; o *E.Coli*-Matadero-Agronegocio.

No obstante, es poco probable que la voz de la razón o el hábito se dejen apaciguar por tales tácticas, y se aferrarán nuevamente a ese algo especial que hace que la participación humana en los ensamblajes sea radicalmente *diferente*. Aquí uno podría intentar cuestionar el asunto: ¿por qué estamos tan ávidos de distinguir el yo humano respecto del ambiente? ¿Es porque la premisa de una agencia singularmente humana es, para decirlo en los términos de Kant, "un presupuesto necesario" de la posibilidad misma de afirmar algo? ¿O es que el afán está motivado por una reivindicación más provinciana según la cual los humanos poseemos, por sobre todas las demás cosas en la Tierra, almas que nos hacen elegibles para la salvación eterna? No creo que ninguna de estas réplicas vaya a dar por terminada la conversación, pero puede que algunas de ellas tomadas conjuntamente sirvan para abrir nuevas avenidas dentro de esa conversación.

Existen muchos otros escollos en el camino hacia un materialismo vital. Por ejemplo, si bien coincido con Latour y Guattari en que se deben buscar soluciones tecnológicas (soluciones inteligentes que respeten la vitalidad o la cuasi autonomía de las materialidades), y en que no hay nada intrínsecamente malo en ellas, tengo mis dudas respecto a la afirmación de Latour según la cual la vida (para estadounidenses y europeos) simplemente se ha vuelto demasiado tecnologizada como para que la idea de una naturaleza pristina siga teniendo algún valor inspirador. Tal como lo evidencia la popularidad de Thoreau y sus herederos (Wendell Berry y Barry Lopez, por caso), el ideal de la naturaleza como lo Salvaje sigue motivando a algunas personas a llevar vidas más ecológicamente

sustentables. Pero, incluso si está en lo cierto en su predicción de que el poder de este ideal irá desapareciendo, atrayendo a cada vez menos cuerpos humanos hacia él, Latour no ha pensado detenidamente en todas las implicancias normativas de esta desaparición.

Por supuesto, yo tampoco las he pensado. Sin embargo, una cosa que he advertido es que, a medida que me desplazo desde el ambientalismo hacia el materialismo vital, desde un mundo de naturaleza versus cultura hacia un monismo heterogéneo de cuerpos vibrantes, voy encontrando que el suelo bajo mi vieja máxima ética de "andar sobre la Tierra con ligereza" se vuelve menos sólido. De acuerdo con esta máxima, yo debería tratar de minimizar el impacto de mis acciones a punto tal de reducir al mínimo el daño o la destrucción de las otras cosas con las cuales comparto la existencia. El ecologista James Nash describe esto como la frugalidad en cuanto "norma afirmadora de la Tierra", como el ahorro "de los recursos necesarios para las comunidades humanas y la preservación de las demás especies que son a la vez valores en sí mismos y valores instrumentales para las necesidades humanas".³⁵ Si yo vivo no como un sujeto humano enfrentado a los objetos naturales y culturales, sino como uno de muchos actantes conativos que se enjambran y compiten unos con otros, entonces la frugalidad resulta ser una máxima demasiado simple. A veces la salud ecológica requerirá que los individuos y los colectivos den un paso atrás o desaceleren el ritmo de su actividad, y otras veces exigirá gastos de energía humana más elevados, más drásticos y violentos. Sé que este último aspecto está planteado en un nivel muy alto de abstracción o generalidad (tal como las máximas deben estarlo, supongo). Y sé que se necesita decir mucho más para especificar las implicancias normativas de un materialismo vital en relación a contextos particulares. Llego así, por ahora, al final de lo que me había propuesto. De manera que simplemente terminaré

con una letanía, una suerte de Credo Niceno para aspirantes a materialistas vitales: "Creo en una materia-energía, la creadora de las cosas visibles e invisibles. Creo que este pluriverso está atravesado por heterogeneidades que están continuamente *haciendo cosas*."³⁶ Creo que está mal negarle la vitalidad a los cuerpos, fuerzas y formas no-humanas, y que una prudente dosis de antropomorfización puede ayudar a mostrar esa vitalidad, aun cuando esta se resista a ser traducida por completo y exceda mi capacidad de comprensión.³⁷ Creo que los encuentros con la materia viva pueden corregir mis fantasías de dominio humano, destacar la materialidad común a todo lo que existe, revelar una distribución más amplia de la agencia y darle una nueva forma al yo y a sus intereses".

1. Tomo la expresión "pasividad fatalista" de Félix Guattari: "El creciente deterioro de las relaciones humanas con el *socius*, con la psique y con la 'naturaleza' no solo se debe a la contaminación objetiva del medioambiente, sino que también es el resultado de una cierta incompreensión y de una pasividad fatalista con respecto a estas cuestiones en su conjunto, tanto de parte de los individuos como de los gobiernos. Catastróficos o no, los desarrollos negativos [evoluciones] simplemente se aceptan como algo dado [...]. Necesitamos 'desintoxicarnos' del discurso sedativo" (Félix Guattari, *Las tres ecologías*, Valencia, Pre-Textos, 1996, pp. 30-31; corchetes en el original). (Traducción modificada.)

2. *Blowback* en el original: también se lo traduce como "tiro por la culata". [N. del T.]

3. "El '*blowback*' es un término de la CIA que fue utilizado por primera vez en un informe de 1954, recientemente desclasificado, sobre la operación de 1953 para derrocar al gobierno de Mohammed Mossadegh en Irán. Es una metáfora para referirse a las consecuencias no deseadas de actividades internacionales del gobierno de los Estados Unidos que

habían sido ocultadas al pueblo estadounidense. Los temores de la CIA de que su flagrante intromisión en los asuntos de Irán finalmente pudiera tener un efecto boomerang estaban bien fundados. Instalar al Sha en el poder trajo aparejados los 25 años de tiranía y represión sobre el pueblo iraní que desembocaron en la revolución del ayatolá Jomeini. El personal de la embajada estadounidense en Teherán fue tomado de rehén durante más de un año. Esta equivocada 'operación encubierta' del gobierno estadounidense sirvió para que mucha gente idónea en todo el mundo islámico se convenciera de que Estados Unidos era un enemigo implacable" (Chalmers Johnson, "Blowback", *Nation*, 15 de octubre de 2001, pp. 4-9).

4. Escritores de la naturaleza como Barry Lopez y Wendell Berry también han encontrado insuficiente la categoría de "medioambiente": para ellos esta categoría es incapaz de expresar la hermosa complejidad de la naturaleza no-humana, o el grado de intimidad de nuestras relaciones con ella. Aunque también buscan cultivar una mayor atención al a-fuera, no van tan lejos como yo en la ponderación del papel esencial de lo no-humano en lo humano.

5. Ver Freya Mathews, *For Love of Matter*, op. cit.; Bruno Latour, *Políticas de la naturaleza*, op. cit.; Donna J. Haraway, *Como una hoja. Una conversación con Thyrza Goodeve*, Madrid, Continta Me Tienes, 2018; Gay Hawkins, *The Ethics of Waste*, op. cit.; Tim Ingold, *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling, and Skill*, Nueva York, Routledge, 2000; N. Katherine Hayles, *How We Became Posthuman*, Chicago, University of Chicago Press, 1999; Karen Barad, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Durham, Duke University Press, 2007; Sarah Whatmore, "Materialist Returns: Practicing Cultural Geography in and for a More-Than-Human World", *Cultural Geographies*, vol. 13, n° 4, 2006, pp. 600-609; Nick Bingham y Steve Hinchliffe, "Reconstituting Natures: Articulating Other Modes of Living Together", *Geoforum*, vol. 39, n° 1, 2008, pp. 83-87; Don Ihde, *Postphenomenology and Technoscience: The Peking University Lectures*, Albany., SUNY Press, 2009; W.J.T. Mitchell, *¿Qué quieren las imágenes?*, op. cit.

6. Nicholas Wade, "Bacteria Thrive in Crook of Elbow, Lending a Hand", *New York Times*, 23 de mayo de 2008.

7. Félix Guattari, *Las tres ecologías*, op. cit., p. 8. El autor habla de "la ecología social, la ecología mental y la ecología medioambiental" (ibíd., p. 30).

8. Ibíd., p. 7.

9. Ibíd., p. 26.

10. Ver, por ejemplo, Timothy W. Luke, *Capitalism, Democracy, and Ecology: Departing from Marx*, Urbana, University of Illinois Press, 1999; *Ecocritique: Contesting the Politics of Nature, Economy, and Culture*, Mineápolis, University of Minnesota Press, 1997.

11. Félix Guattari, *Las tres ecologías*, op. cit., p. 48. [Traducción modificada.]

12. El ambientalista Scott Russell Sanders, por ejemplo, señala lo mismo en su artículo "Stillness": "Necesitamos oponernos a los embates contra el aire, el suelo, el agua y las tierras vírgenes. Pero también necesitamos cambiar nuestra cultura, no solo nuestros líderes y la tecnología. Necesitamos alzar la voz y actuar en pos de prácticas más sustentables, más pacíficas y más justas en nuestras casas, en nuestros lugares de trabajo, en nuestras escuelas y en nuestras reuniones públicas. Debemos negarnos a mantener la boca cerrada, a darnos por vencido frente al consumismo corporativo y a una cultura de masas que propaga los narcóticos del entretenimiento. Necesitamos articular y demostrar un modo de vida más digno, más alegre" (Scott Russell Sanders, "Stillness", *Orion*, vol. 20, n° 2, 2001, p. 65).

13. "La Trinidad es una. No confesamos tres dioses sino un solo Dios en tres personas: 'la Trinidad consustancial'. Las personas divinas no se reparten la única divinidad, sino que cada una de ellas es enteramente Dios". Y, sin embargo, "Las Personas divinas son realmente distintas entre sí. 'Dios es único pero no solitario'. 'Padre', 'Hijo', 'Espíritu Santo' no son simplemente nombres que designan modalidades del ser divino, pues son realmente distintos entre sí: 'El que es el Hijo no es el Padre, y el que es el Padre no es el Hijo, ni el Espíritu Santo el que es el Padre o el Hijo' [...]. La Unidad divina es Trina ("El dogma de la Santísima Trinidad", *Catecismo de la Iglesia Católica*, disponible en vatican.va).

14. Félix Guattari, *Las tres ecologías*, op. cit., p. 33.

15. Bruno Latour, "It's the Development, Stupid!" or, How to Modernize Modernization?", *EspacesTemps (Revue interdisciplinaire de sciences sociales)*, pp. 6-7. Disponible en espacestemp.net.

16. Jürgen Habermas, *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Barcelona, Paidós, 2004.

17. "Segunda naturaleza" fue el título del Coloquio de Graduados en Teoría Política de la Universidad de Northwestern que tuvo lugar en 2007. Las respectivas ponencias pueden consultarse en Crina Archer, Lida Maxwell y Laura Ephraim (eds.), *Second Nature: Rethinking the Natural through Politics*, Mineápolis, University of Minnesota Press, 2013.
18. Bruno Latour, *Políticas de la naturaleza*, op. cit.
19. Félix Guattari, *Las tres ecologías*, op. cit., p. 77.
20. *Ibid.*, pp. 74-75 [traducción modificada]. En Latour resuena la defensa guattariana de una ecologización activa, enérgica y pro tecnológica. Este llamado a la acción también está en el centro de *Break Through*, el libro de Shellenberger y Nordhaus al que Latour le responde en su artículo "It's the Development, Stupid!". *Break Through* sostiene que el ambientalismo es inadecuado para las nuevas crisis ecológicas. La superación del calentamiento global, por ejemplo, requerirá de un nuevo tipo de desarrollo económico, esto es, de grandes y audaces inversiones tecnológicas en el futuro cercano (Michael Shellenberger y Ted Nordhaus, *Break Through: From the Death of Environmentalism to the Politics of Possibility*, Boston, Houghton Mifflin, 2007).
21. El historiador de las ideas A.O. Lovejoy enumera sesenta y seis sentidos del término. Ver el apéndice a Arthur O. Lovejoy y George Boas, *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1935; ver también Arthur O. Lovejoy, "Nature as Aesthetic Norm", en *Essays in the History of Ideas*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1948, pp. 69-77.
22. El primer sentido es la "naturaleza" de un hobbesiano, lockeano o rousseauiano "estado de naturaleza", pero también resuena en aquello que Sigmund Freud llama pulsiones e instintos, y en aquello a lo que Martin Heidegger apunta cuando habla de nuestro estar arrojados al mundo como de algo "originario". Maurice Merleau-Ponty describe la relación entre la naturaleza en cuanto sustrato estable y la naturaleza en cuanto creatividad como "quiasmática", como un fluir incesante desde la una hacia la otra y de vuelta hacia sí misma.
23. Samuel Taylor Coleridge, *The Literary Remains of Samuel Taylor Coleridge*, Londres, William Pickering, 1836, vol. 2, p. 341. "Por Naturaleza naturante [*natura naturans*] debemos entender [...] aquellos atributos de la sustancia [...], esto es, Dios, en cuanto que es considerado como causa

- libre. Por Naturaleza naturada [*natura naturata*], en cambio, entiendo todo lo que se sigue de la necesidad de la naturaleza de Dios, [...], esto es, de todos los modos de los atributos de Dios, en cuanto que son considerados como cosas" (Baruch de Spinoza, *Ética*, op. cit., Primera Parte, Proposición 29, pp. 61-62; mi subrayado).
24. Alfred North Whitehead, *El concepto de naturaleza*, Madrid, Gredos, 1968, p. 192.
25. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas*, op. cit., p. 259.
26. *Ibid.*, p. 258. [Traducción modificada.]
27. Así es como lo explica Spinoza: "[N]o hace falta demorarse mucho en demostrar que la Naturaleza no tiene ningún fin que le esté prefijado y que todas las causas finales no son más que ficciones humanas" (Baruch de Spinoza, *Ética*, op. cit., Primera Parte, Apéndice, p. 69; traducción modificada).
28. Michel Serres, *El nacimiento de la física*, op. cit., p. 84. Serres sostiene que el texto de Lucrecio, *De rerum natura*, ejemplifica este isomorfismo: "El Libro V, acerca del mundo y la humanidad nacientes, está atravesado por las mismas leyes del Libro IV acerca de la percepción; y son también las leyes del Libro II, las de la materia. Se trata siempre del mismo conjunto, la misma multiplicidad de elementos, y siempre de las mismas operaciones que gobiernan tales conjuntos. El materialismo queda establecido gracias al método de las invariantes estructurales generalizado para la estabilidad global de los movimientos fluentes" (*ibid.*, p. 74; traducción modificada).
29. "El mundo, los objetos, los cuerpos, mi alma misma están, al momento de su nacimiento, en su declive. Lo cual significa, en sentido ordinario, que son mortales y están destinados a la destrucción. Pero también significa que se forman y emergen. La naturaleza declina; tal es su acta de nacimiento. Y de estabilidad. Los átomos se unen entre sí, la conjunción hace la fuerza de las cosas gracias al declive, que designa el conjunto de los tiempos. El pasado, el presente, el futuro, la aurora de la aparición y la muerte -tenaces ilusiones- no son sino declives de la materia. Declinan y son declinados como los tiempos de un verbo, término compuesto de átomos-letras. [...] La existencia, el tiempo, el sentido y el lenguaje descienden juntos por el plano inclinado" (*ibid.*, p. 54; traducción modificada).
30. *Ibid.*, p. 78.

31. Para una detallada explicación de la contradicción performativa, ver Gulshan Ara Khan, "Habermas's Charge of the Performative Contradiction: Paradox of Contradiction?" (manuscrito inédito, 2008). Una copia de este material se encuentra en el archivo de mi biblioteca privada.
32. Moises Velasquez-Manoff, "The Worm Turns: Could We Cure Some Diseases by Reintroducing Parasites?", *New York Times Magazine*, 29 de junio de 2008.
33. Federal Emergency Management Agency. [N. del T.]
34. National Institutes of Health. [N. del T.]
35. James A. Nash, "On the Subversive Virtue: Frugality", en David A. Crick y Toby Linden (eds.), *Ethics of Consumption: The Good Life, Justice, and Global Stewardship*, Lanham, Md.: Rowman and Littlefield, 1998, p. 427.
36. Ver también Andrew Pickering, *The Mangle of Practice: Time, Agency, and Science*, Chicago, University of Chicago Press, 1995, p. 6.
37. La frase "se resiste a ser traducida por completo y excede mi capacidad de comprensión" pertenece a Romand Cole, "The Wild Patience of Radical Democracy: Beyond Žižek's Lack", en Lars Tønder y Lasse Thomassen (eds.), *Radical Democracy: Politics Between Abundance and Lack*, Mánchester, Manchester University Press, p. 78.
-

AGRADECIMIENTOS

Este libro es el resultado de un agenciamiento fortuito de amigos, colegas, interlocutores y otras cosas. Ningún autor podría contar con una mejor editora que Courtney Berger de Duke University Press. Estoy agradecida por la vital inteligencia de los estudiantes en mi seminario "Materialisms and Politics" de 2007: Kellan Anfinson, Cara Daggett, Derek Denman, Suzanne Gallant, Scott Gottbreht, Anatoli Ignatov (quien también me asistió enormemente en la confección del manuscrito), Suvi Irvine, Meica Magnani, Stephen Peyser, Chas Phillips, Hanna Son y Filip Wojciechowski. Rebecca Brown, Jennifer Culbert, Veena Das, Hent de Vries, Paola Marrati, Bill Connolly, Katrin Pahl, Sam Chambers y John Marshall infectaron mis ideas. Les agradezco por eso y por ayudarme a crear un entorno tan intelectualmente (y socialmente) vibrante en la Johns Hopkins University. También les doy mi más profundo agradecimiento a John Buell, Jairus Grove y Jennifer Lin por sus análisis, los giros en las expresiones y las referencias, así como por alentarme a mantener mi postura y, cuando no lo lograba, por

defenderla en nombre mío; y a Bhriгу Singh por hacerme acordar delicada y reiteradamente acerca de la violencia. Les agradezco a otros teóricos y amigos que criticaron y fortalecieron mis conferencias, ensayos y capítulos de libros a lo largo de los últimos años: Anders Berg-Sørensen, Malcolm Bull, Diana Coole, Eu Jin Chua, Jodi Dean, Bill Dixon, Thomas Dumm, Kathy Ferguson, Kennan Ferguson, Stefanie Fishel, Jason Frank, Jonathan Goldberg, Aaron Goodfellow, Bonnie Honig, Steven Johnston, Gulshan Khan, Dot Kwek, Daniel Levine, Patchen Markell, Lida Maxwell, Melissa Orlie, Davide Panagia, Bican Polat, Matt Scherer, Mort Schoolman, Nicholas Tampio, Lars Tønder, Stephen White, Mabel Wong y Linda Zerilli. Gracias a David Howarth y Aletta Norval por el inspirador congreso sobre Teoría Política en la Universidad de Essex, a Noortje Marres por el gran coloquio "Physique of the Public" en Goldsmiths College, y a Chris Pierson por los debates verdaderamente interdisciplinarios que organizó durante el congreso "Stem Cell Identities, Governance, and Ethics" en la Universidad de Nottingham. El libro también se ha beneficiado de mi afortunado encuentro con un extraordinario grupo de geógrafos, entre ellos David Campbell, Derek McCormack, Sarah Whatmore, Emma Roe, Nick Bingham, Nigel Thrift, Ben Anderson, Jamie Lorimer y J. D. Dewsbury, así como con los miembros del Theoretical Archaeology Group en la Universidad de Columbia. Estoy en deuda especialmente con Rom Coles por su cuidadosa, crítica y sabia lectura de la totalidad del manuscrito. Finalmente, le agradezco, una vez más, a mi mejor amigo, Bill Connolly, cuyos comentarios sirvieron siempre para enriquecer el siguiente borrador y quien me dio ánimo para continuar con el proyecto en esos momentos en que yo perdía la fe en él.

FUTUROS PRÓXIMOS

La corriente de eventos que conforman nuestra vida cotidiana adquirió en el último tiempo un nuevo y exótico tono. Cada vez con más frecuencia nos sorprendemos desenvolviéndonos en escenarios cuyas características parecen pertenecer más al mundo de la ciencia ficción que a lo que habitualmente interpretamos como realidad, y cuyas claves de comprensión parecieran venir a nosotros desde la proximidad de un futuro inminente antes que del pasado. El modo en que el trabajo y el consumo abandonaron su lugar y tiempo tradicionales para colonizar la totalidad de nuestras vidas, incluyendo aquellos momentos más íntimos y solitarios; el hecho de que la abrumadora mayoría de las preguntas que le hacemos al mundo tienda a resolverse en la superficie de contacto entre la yema de nuestros dedos y el teclado de nuestras computadoras; la inquietante mutación de la subjetividad en un perfil que cotidianamente rediseñamos y compartimos con los demás, y tantas otras manifestaciones del presente, nos invitan a reconsiderar las categorías con las que tradicionalmente pensamos a la sociedad, la política y el arte, y a crear nuevos conceptos allí donde aquellas hayan entrado en una suerte de desfasaje teórico respecto de los fenómenos que intentamos comprender.

El propósito de nuestra colección de nuevos ensayos, *Futuros Próximos*, es promover una escritura experiencial y cargada de afecto que extraiga sus formas de la íntima proximidad que mantiene con su objeto. Un tipo de crítica cultural expandida, de cualidad elástica, con flexibilidad para recibir materiales de fuentes diversas como la teoría política y la música pop, la filosofía y la cultura digital, el pensamiento sobre la técnica y las artes visuales, con el objetivo de elaborar un repertorio de recursos críticos que nos ayude a leer las transformaciones del mundo que nos rodea. Y, por sobre todas las cosas, a sobrevivir en él.



Este libro se terminó de imprimir y encuadernar
en junio de 2022 en Altuna Impresores S.R.L., Doblas 1968,
Ciudad de Buenos Aires, Argentina.